Theologisch-praktische Quartalschrift
1924.
77. Jahrgang. —o II. Heft. o—

Zeitgemäßes zur Predigt.

Von Otto Cohausz S. J.

(Schluß.)

Diese Stimmung heißt es ausnutzen. Um es wirksam zu können, müssen wir uns jedoch genau der inneren Verfassung unserer jeweiligen Zuhörerschaft anpassen; denn nichts wäre verfehlter, als die allgemein gehaltenen Abhandlungen über die Kirche, wie sie in unseren Lehrbüchern vorkommen, einfach auf die Kanzel zu übertragen. Die erste Forderung der Rhetorik ist doch die, aus dem ganzen theologischen Wissensschatze gerade das auszuwählen, was den Bedürfnissen und der Fassungskraft des Publikums entspricht, das wir gerade vor uns haben, eine Forderung, die von den Fachgelehrten, welche dem wirklichen Leben fern stehen, oft übersehen oder überhaupt nicht erkannt wird. Daher dann ihr ablehnendes Urteil über die populäre Apologetik. Für den Wissenschaftsbetrieb ist es allerdings notwendig, daß alle Einwände der gegnerischen Gelehrten berücksichtigt, daß auch das ganze wissenschaftliche Rüstzeug in strenger Form angewandt wird. Man vergesse dabei aber nicht, daß doch nicht jedes Publikum an all den Einwänden der gegnerischen Gelehrtenwelt krankt, daß es auch nicht das Bedürfnis nach dem ganzen wissenschaftlichen Apparat empfindet, daß es denselben vielmehr oft recht langweilig findet und zufrieden ist, wenn auf seine Schwierigkeiten geantwortet, seinem Verständnis die Wahrheit nahe gebracht wird. Ein Theologieprofessor, der mit Vorliebe seine Kritik an den populären Predigten ausließ, mußte, als er vor einiger Zeit selbst Vorträge für eine gemischte Zuhörerschaft hielt, das zu seinem Schaden erkennen. Nur „streng wissenschaftlich" wollte er vorgehen und die Folge? Im ersten Vortrag war der Saal gefüllt,

schon im zweiten befand sich nur noch ein Häuflein. Als erste Kunst der Rede wird gefordert, daß man seine Zuhörerschaft verstehe, in ihren Seelen lese, ihnen ihre Fragen ablausche und diese dann in verständlicher und packender Weise beantworte.

An welche Zuhörer haben wir uns denn mit Predigten, Reden und Schriften über die Kirche zu wenden?

Zunächst an Katholiken. Aber auch diese sind der Kirche gegenüber durchaus nicht einheitlich eingestellt. Da begegnen uns zunächst die guten, eifrigen, der Kirche treu ergebenen Katholiken. Sie sind für alles dankbar, was man ihnen zugunsten der Kirche vorbringt, was in ihre Schönheit, Größe, Tiefe weiter einführt. Sie erwarten darum mehr positiv dogmatische, liturgische, aszetische, als apologetische Predigten.

Daneben aber gibt es eine große Zahl von Gewohnheitskatholiken. Im Katholizismus aufgewachsen und erzogen, machen sie zwar das katholische Leben mit, ohne aber tief innerlich davon erfaßt zu sein; daher dann ihre Religiosität mehr eine äußerliche, eine Schale ohne Kern bleibt. Ihnen gilt des Dichters Wort: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“ Ihnen tut eine gründliche Belehrung über die Dogmen, über das Wesen der Kirche als corpus Christi mysticum, als Gnaden- und Heilsvermittlung, sodann eine Anweisung über das Mitleben mit der Kirche in ihrem Kirchenjahr und ihrem Gebetsleben not.

Schlimmer als diese sind die liberalen Katholiken. Ihnen ist jede Bindung eine Last. Gewiß, sie wollen von der Kirche, als dem Erbgut der Familie, nicht lassen, gehen auch hie und da zur Kirche, lassen ihre Ehe kirchlich einsegnen, ihre Kinder kirchlich taufen und ihre Toten kirchlich begraben — einen weiteren Einfluß der Kirche auf ihr Leben aber weisen sie nach Möglichkeit von sich: Dogmenzwang, Enzykliken, Index sind ihnen verhaßt, Maßregelung von Irrlehrern ein Stein des Anstoßes. Verordnungen des Papstes und der Bischöfe betrachten sie als ultramontane Anmaßung, alle Maßnahmen zur Wahrung der kirchlichen Rechte gelten ihnen, von ihren liberalen Blättern aufgestachelt, als priesterliches Machtgelüste, jeder aber, der lockere Grundsätze und gewagte, dem Naturmenschen angepaßte Lehren verbreitet, erfreut sich ihrer Gunst und, wer immer wegen seiner Ansichten von der Kirche zur Ordnung gerufen wird, darf sicher sein, zu ihren Lieblingen zu zählen. Katholisch wollen sie

sein, wie sie sagen, aber nur nicht „fanatisch-katholisch", nicht „klerikal", nicht „ultramontan". Sie bedürfen eines gründlichen Nachweises des göttlichen Ursprungs der Kirche, der Berechtigung ihres Anspruchs als der Stellvertreterin Gottes, ihrer Pflicht, das Erbgut Christi zu wahren und ihrer Stellung als Vermittlerin des Heiles.

An diese schließen sich die kirchenmüden Katholiken. Bei solchen ist erst wieder zu untersuchen, aus welcher Quelle die Verminderung ihrer Liebe stamme. Bei den einen sind es allgemeine traurige Erlebnisse. Sie sind nicht nur an der Kirche, sondern überhaupt an Gott irre geworden. Da helfen nur Belehrungen über die Vorsehung Gottes, Auffrischung des Jenseitsglaubens und Beruhigung des Herzens.

Andere wurden durch das so oft angestimmte Lied von der Unterlegenheit der Katholiken auf kulturellem Gebiet kirchenmüde. Auf der anderen Seite, so scheint es ihnen, häuft sich alles, was Bildung, Reichtum, Fortschritt, Wissenschaft bedeutet, die Kirche dagegen scheint ausgeschaltet zu sein.

Man gebe hier zu, was zuzugeben ist, verwahre sich aber gegen eine Verallgemeinerung und Einengung des Gesichtskreises. Viele ziehen ihre Schlüsse nur aus der jetzigen Zeit, vergessen oder kennen nicht, was die Kirche an Kultur früher geschaffen hat und was sie heute noch leistet. Ja, sie ahnen nicht, daß gerade die katholische Kultur überlegene Werte birgt und sich heute kraftvoll entfaltet. Vor allem aber decke man ihnen doch einmal ihren falschen Standpunkt auf, den Wert einer Religion nach ihren Erfolgen in der Erdenkultur beurteilen zu wollen. Nicht das ist die beste Religion, die den Menschen reicher macht, die die größte Zahl von Wissenschaftlern, Dichtern und Künstlern hervorbringt, sondern die, die den Menschen religiöser, besser macht und die größte Zahl von Heiligen erzeugt. „Die Seele der Kultur ist die Kultur der Seele" (Faulhaber) und darin ist die katholische Kultur anderen überlegen.

Nehmen diese an dem mangelnden Erdenglanz Anstoß, so andere umgekehrt an der Pracht, mit der die Kirche sich umgibt. Besonders sind es die Adventisten, die daraus heute gerade Kapital schlagen. Wo die Prachtentfaltung, wie z. B. früher an päpstlichen und bischöflichen Höfen eine zu große war, gebe man das, soweit man nicht aus den Umständen der damaligen Zeit eine rechtfertigende Erklärung schöpfen kann, ruhig als Entgleisung zu, bemerke dabei aber, daß

das doch die göttliche Einsetzung der Kirche und ihre Rechtsansprüche nicht berührt. Sodann aber schildere man einmal die Gegenseite: die ganze Leidensgeschichte des Papsttums von den 33 Märtyrerpäpsten der ersten christlichen Zeit angefangen bis auf unsere Tage, und die Feinde sind bald aus dem Felde geschlagen!

Mit denselben Waffen begegne man auch dem weiteren Angriff gegen die Kirche wegen der schlechten Päpste und Priester. Neben den etwa vier schlechten stehen 88 Heilige, 7 Selige, 33 Märtyrer von etwa 260 Päpsten! Welch andere Institution hat einen solchen Prozentsatz von Heiligen aufzuweisen? Selbst kein einziger Orden! Das dürfte zur Rechtfertigung des Papsttums genügen!

Anlaß zur Kirchenmüdigkeit wird schließlich heute noch manchen ihre übertriebene Einstellung auf das Nationale. Sie vermissen ein unparteiisches Urteil der kirchlichen Oberleitung, fordern ein tatkräftiges Eingreifen derselben zugunsten ihres Landes. Sie vergessen, daß die Kirche eine religiöse, nicht politische Macht ist, daß sie direkt die religiös-sittlichen Fragen, andere nur indirekt zu regeln und darum strengste Neutralität zu wahren hat. Eigentümlich ist es auch, daß jetzt gerade dieselben Leute nach dem Papst rufen, die früher gegen seine Enzykliken nicht laut genug Einsprache erheben konnten.

Erwähnung verdienen schließlich noch zwei Gruppen: die Angstkatholiken und die Reformkatholiken. Immer bangend, daß die Kirche anstoße, reden jene stets der Leisetreterei, der Zurückhaltung das Wort. Nicht selten bis zur Charakterlosigkeit und Aufgabe der kirchlichen Rechte! Ihnen muß doch einmal klar gemacht werden, daß die Kirche die Rechte Gottes vertritt und ebensowenig wie ihr Führer Christus darum Kampf und Anstoß zu scheuen hat.

Unter den Reformkatholiken lassen sich zwei Klassen unterscheiden: die einen, durchaus kirchlich gesinnt, erstreben auf rechtmäßigem Wege Abstellung wirklich vorhandener Uebelstände, neue Belebung alter Formen. Sie sind oft vor Ungestüm, Uebertreibungen, jugendlicher Unreife, Mangel an Psychologie und pädagogischer Einsicht zu warnen, im übrigen aber als meist gute Helfershelfer zu begrüßen. — Anders aber steht es mit der zweiten Gruppe. Diese glauben, um den modernen Menschen für sie zu gewinnen, die Kirche, ihre Lehren und wesentlichen Einrichtungen nach dem Geschmack des modernen Menschen umändern zu sollen. Aber das hieße, selbst wenn es gelänge,

doch nicht die moderne Welt für die Kirche, sondern die Kirche für die moderne Welt erobern. Gut gemeint mag das Vorhaben oft sein, eine Anpassung der Methode mag auch hie und da mit Recht gefordert werden, den Wesenskern der Kirche ändern, hieße aber das Salz schal werden zu lassen und die Folge wäre, daß es von den Völkern zertreten werde.

Damit dürfte das Bild unseren katholischen Zuhörern einigermaßen abgeschlossen sein. Nun sollen wir die Kirche aber auch Nichtkatholiken nahebringen oder doch sie ihnen gegenüber verteidigen. Hier begegnen uns wieder zwei Hauptgruppen: Protestanten und „Moderne", von denen die ersten noch auf christlichen Boden im weitesten Sinne des Wortes stehen, die anderen aber in ganz christenfeindlicher Luft aufwuchsen oder ihr verfielen.

Die ersten teilen sich abermals in orthodoxe Protestanten, die in der Bibel noch das unfehlbare Wort Gottes schauen, an der Inspiration, Gottheit Christi, der Gründung einer Kirche durch Christus und den Hauptdogmen festhalten und in liberale Protestanten, die die Inspiration ablehnen oder doch zu sehr abschwächen, die Offenbarung als natürlich psychologischen Vorgang abtun, alle Geheimnisse leugnen, jede autoritative Bindung des Geistes als unrechtmäßigen Eingriff verabscheuen, sich das volle Recht zuerkennen, sich ihre Religion selbst zu schaffen und über das Dogma darum nach Willkür zu verfügen.

Die „Modernen", noch weiter gehend, bewegen sich meist auf dem Boden einer monistischen Weltanschauung, sei sie materieller oder idealistischer Art. Völlige Denkfreiheit, unbeirrte Eigengesetzlichkeit, religionslose Ethik, Scheu vor jedem Uebernatürlichen, das sind die Hauptkennzeichen ihrer Richtung.

Begegnen uns aus einem dieser drei Lager Sucher oder Angreifer, ist ihr jeweiliger Standpunkt wohl im Auge zu behalten. In den gewöhnlichen Lehrbüchern dürften die Abhandlungen über die Kirche vielfach wohl noch zu einseitig der Fragestellung des sechzehnten Jahrhunderts, also den Einwänden der damaligen Protestanten entsprechend aufgebaut sein, die mit uns Katholiken die Göttlichkeit der Schrift und Kirche, die Tatsache der übernatürlichen Ordnung, Erlösung durch Christi Tod, Notwendigkeit der Gnade als durchaus unaufgebbares Erbgut betrachteten und nur innerhalb

des Rahmens der Offenbarung um die Merkmale und Bestandteile der Kirche stritten.

Heute ist das ganz anders geworden. Nicht mehr um einige aus der Heiligen Schrift zu beweisende Merkmale der Kirche geht der Kampf, sondern um alle Grundlagen derselben; um Denkfreiheit oder Autorität, um Glauben, Glaubensführung, um das Wesen, um den göttlichen oder synkretistisch-natürlichen Ursprung der Kirche. Dieser grundverschiedenen Einstellung entsprechend, müßten manche Traktate de ecclesia ebenfalls von Grund auf anders aufgebaut werden, um nicht in die Luft zu reden, sondern ans Herz des modernen Menschen zu greifen.

* * *

Ist uns die genügende Einsicht über das, was wir zu bieten haben und über die Seelenverfassung unserer Zuhörerschaft geworden, so erübrigt noch eins: daß wir erst über das nähere Ziel unserer Predigt klar werden. Wollen wir Angriffe gegen die Kirche abweisen? Wollen wir ihren göttlichen Ursprung und die Berechtigung ihrer Ansprüche nachweisen? Wollen wir die Schwankenden bei der Kirche halten? Die Lauen zu neuer Begeisterung für sie erwecken? Die Eifrigen tiefer in ihren Gehalt, ihre Schönheit, ihr Leben einführen? Der jeweiligen Absicht entsprechend, wird die Stoffwahl, Ausführung und Art der Predigt jeweilig eine andere werden müssen. Ohne diese genaue Zielsetzung wird es an Klarheit und Kraft mangeln. Dem Ziel entsprechend, wähle man dann die rechte Art der Rede. Auf fünffache Weise läßt sich wohl die Predigt über die Kirche gestalten.

Die polemische Predigt, die den Gegner angreift und scharf, vielleicht sogar mit Sarkasmus, Ironie und verletzenden Ausdrücken mundtot zu machen sucht. Sie war besonders im Reformationsalter üblich.

Der selige Canisius wandte sich gegen sie. Mit Recht, denn der Angriff erzeugte nur um so leidenschaftlichere Gegensätze, der beißende Ton verschloß die Herzen anstatt sie zu bekehren. Das erste Christengebot der Liebe wurde verletzt. Die Zuhörer ergötzten sich zwar, aber es war mehr das Ergötzen der Schadenfreude, des Spottes, des Hasses, mit anderen Worten der aufgestachelten niederen Instinkte als das der reinen Freude über den Sieg der Sache Gottes. Polemische Predigten sind daher mit großer Vorsicht zu gebrauchen.

Im Leben des heiligen Franz von Sales lesen wir von einem Ordensmann, der mit dieser Art alles verdarb, indes unser Heiliger durch seine gütige, sachlich ruhige Art fast 70.000 Irrende zur Kirche zurückführte.

In Betracht kommt weiter die apologetische Art, die Angriffen gegenüber entweder das Ganze der Kirche oder einzelne ihrer Lehren und Einrichtungen verteidigt. In bescheidenem Maße benützt, ist sie nicht nur von Nutzen, sondern nicht selten sogar notwendig. Man komme dabei aber nur auf Einwendungen zu sprechen, die bei den jeweiligen Zuhörern bereits im Umlauf sind und hüte sich, bisher unbekannte in sie hineinzutragen! Auch achte man darauf, daß man den Gegnern nicht falsche Aussprüche in den Mund lege oder sie in irrigem Sinne deute. Sonst ist es den Angreifern ein Leichtes, den Prediger der Unwahrheit und Ueberhebung zu überführen und seinen ganzen Einfluß zu untergraben. Zu überlegen ist ferner wohl, ob man die Angriffe wörtlich anführen oder nur sachlich darauf antworten will. Wo bestimmte Schlagwörter umherschwirren, ist ersteres oft recht gut, im anderen Falle das letztere meist vorzuziehen, wie ja die einfache, klare Darlegung der Wahrheit oft schon die beste Verteidigung der Wahrheit ist.

Was dann die Methode der apologetischen Kirchenpredigt anbelangt, so kann man entweder die vorwiegend philosophische wählen, die mehr mit Vernunftgründen den Mitteln der Spekulation und Logik die Notwendigkeit und Berechtigung der Kirche darlegt (Hettinger) oder die vorwiegend historische, die sie an Hand des Lebens und Wirkens Jesu entwickelt (Pesch, Prael. d. I) oder die apologetisch-dogmatische, die sowohl Geschichte wie Philosophie als auch die Dogmatik verwendet (de Herbigny). Es richtet sich die Wahl danach, ob wir fast ungläubige Zuhörer vor uns haben oder solche, die doch bei manchen Zweifeln im ganzen gläubig sind. Unnötig scheint es, vor einer katholischen Gemeinde historisch und philosophisch so ab ovo zu beginnen, wie es vor Anhängern der „Moderne" oder des „Neuen Freien Christentums" angebracht sein würde.

Ein größerer Raum als der apologetischen gebührt der katechetisch-dogmatischen Methode. Von aller Gegnerschaft absehend, strebt sie, Wesen, Bedeutung, Inhalt der Kirche klar zu enthüllen. Gleicht die apologetische Art dem Kämpfer, der von der Mauer

aus eine Burg mit Pfeilen, Speeren und hiebfestem Schwerte verteidigt, dann die katechetisch-dogmatische mehr dem Führer durch einen Dom, der die Geschichte seines Gotteshauses erzählt und der Reihenfolge nach all seine Schönheiten aufzeigt. Bei einer gläubigen Gemeinde ist sie mit Vorliebe anzuwenden, denn einmal nimmt die klar dargelegte Wahrheit schon von selbst den Geist gefangen und wehrt Einwendungen den Zugang ab und sodann — was würde es nutzen, wenn die Gläubigen alle Ansichten der Gegner, die Schätze ihrer eigenen Kirche aber nicht kennen oder nicht innerlich beglückt erfaßten?

Doch dürfte eines zu beachten sein: seit der Reformationszeit ist es Brauch geworden, zu stark die juridische Seite der Kirche in den Vordergrund zu drängen. Unter Kirche versteht man zu oft fast nur die Leitung der Kirche, ihr Lehr-, Hirten- und Priesteramt. Manche Bücher gehen fast ganz darin auf, diese als göttlich gewollt darzustellen und ihre Rechte und Vollmachten aufzuweisen. Früher war das nicht der Fall. Dem heiligen Paulus ist die Kirche immer die Gemeinschaft aller jener, die durch die Taufe mit Christus verbunden sind, die Oberleitung mit eingeschlossen. Anstatt des corpus juridicum der kirchlichen Gewalt, betont er vor allem das corpus mysticum. Er befaßt sich nicht nur mit dem Hirten, sondern mit dem Ganzen, das aus Hirt und Herde sich zusammenschließt und einen eigenen Lebenskreis in der Welt darstellt. Und während die neuere Richtung mehr — ich sage „mehr", nicht „ausschließlich" — sich auf die Amtsbefugnisse der Leitung beschränkt, hebt er vor allem das Gesamtleben der kirchlichen Gemeinschaft hervor, das in allen Gläubigen flutende Gnaden- und Geistesleben, ihr Zusammenwachsen zu dem fortlebenden Christus. Mehr als an die juridische denkt er an die mystische Seite der Kirche und ähnlich war das bei Augustin und Thomas von Aquin der Fall.

Die neuere Behandlung war ja durch die Zeitlage gefordert, aber sie bedarf, da der Sinn für das Innenleben und Geisteswirken wieder reger wurde, der Ergänzung durch die früheren Gedankengänge.

Als recht passend für unsere Zeit dürfte sich weiter die phänomenologische Art empfehlen. Sie sieht von vielen Beweisen ab und schildert die Kirche, wie sie in der Welt dasteht und wirkt. Gut ausgeführt, erzielt sie gerade heute große Erfolge; denn die anderen Arten sind bereits stark abgenutzt, diese nicht. Viele der Menschen von

heute bringen sodann den schwerfälligen, nüchternen und abstrakten Gedankengängen wenig Verständnis und Liebe entgegen, glänzender und erfolgreicher Erscheinung aber geben sie sich gefangen. Welche Erscheinung der Geschichte kann aber an Ausdehnung, Geschlossenheit, Größe, Unwandelbarkeit, Sieghaftigkeit mit unserer Kirche sich messen! Aus den Kreisen solcher, die nur auf ihre historisch-philosophische Methode eingeschworen sind, erheben sich Stimmen gegen diese Art; erfahrungsgemäß aber fand sie beim Publikum großen Anklang. Nicht nur das, sie erzielte auch zahlreiche Uebertritte von Nichtkatholiken. Zudem legt das Vatikanische Konzil selbst sie uns nahe, sagt es doch: „Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.“ (Denzinger-Bannwart 1794.)

Ernste Beachtung verdient schließlich noch die psychologische Art.

Blicken andere zuerst in die Schatzkammer ihres Lehrgutes und dann erst auf die Zuhörerschaft, macht sie es umgekehrt: sie dringt zuerst in die Seele der heutigen Welt ein, lauscht ihr ihre Fragen, Nöten, Sehnsüchte ab, schaut dann erst in ihre Vorratskammern, ob sie die nötigen Heilmittel habe und legt diese dann entsprechend dar. So ergreift sie z. B. die Gottesnot der Zeit heraus, die Wahrheitsnot, Erlösungsnot, Heilsnot und gibt darauf die Antwort der Kirche. Diese Art zeichnet sich durch den Vorzug aus, daß sie dem suchenden Herzen unmittelbar nahe kommt und es leichter gewinnt, als die lehrhaften Gedanken, die bei aller Klarheit doch dem Zuhörer vielleicht ferner liegen. Jede Predigt ist um so wirksamer, je näher sie dem kommt, was das Herz gerade jetzt bewegt.

Eine Bemerkung sei zu den Arten noch gestattet. Der Schulbetrieb wendet sich fast ausschließlich an den Verstand, er beschränkt sich fast ganz darauf, die Wahrheit und Richtigkeit einer Sache darzulegen und zu beweisen und meint, damit sei alles getan. Nein, Gott läßt, um die Seele an sich zu ziehen, nicht nur seine Wahrheit, sondern auch seine Schönheit und Güte leuchten und gerade durch die beiden letzteren trägt er den Vollsieg davon. Jedem Menschen gab er nicht nur Verstand, sondern auch Gefühl und Gemüt, in jeden

legte er nicht nur den Drang nach Wahrheit, sondern fast mehr noch den nach Schönheit und Güte ins Herz. Den ganzen Menschen soll die Kirche erfassen und beglücken. Versäumen wir es daher nicht, neben ihrer Wahrheit auch ihre anderen Schätze zu erschließen. Ja, heut gerade, wo alle Seelen so wund sind, muß die Kirche wieder zur Trösterin werden. Sie wird es aber nur, wenn wir all ihre Kammern öffnen und all ihre Seiten schildern.

Zu allem Gesagten trete aber noch eines hinzu: Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der belebt. Halten wir die Predigt über die Kirche darum im rechten Geist. Im Bewußtsein göttlicher Sendung, im Geiste felsenfesten Glaubens, im Geiste treuer Ergebenheit an die kirchliche Autorität, im Geiste glühender Liebe zu Christus, zur Kirche und zu den Seelen, im Geiste des sentire cum ecclesia, im Geiste unbeugsamer Treue zu ihren Lehren, im Geiste unüberwindlichen Vertrauens auf ihre Alleinberechtigung und ihren Endsieg, im Geist aber auch ausdauernder Geduld, die da weiß, daß das Gottesreich nur unter Widerständen wächst, von allen Widerständen aber auch neue Vermehrung erfährt.

Die Prüfungen mystischer Seelen.

Von Pfarrer Konrad Hock, Ettleben (Unterfranken).

(Schluß.)

B. Nacht des Geistes.

Die Nacht des Sinnes soll die Seele für die Beschauung empfänglich machen; die Nacht des Geistes soll sie zur vollen Aufnahme der mystischen Liebesvereinigung bereiten. Sie tritt darum auf, wenn die mystische Liebesvereinigung bereits ihren Anfang genommen hat, also nach der in der Ekstase sich vollziehenden mystischen Verlobung. Johannes vom Kreuz sagt: „Die Seele besitzt schon unstreitig in dieser Dunkelheit die Anfänge zur Vollkommenheit der Liebesvereinigung, die sie erwartet" (N. II, 12). Zwischen der Nacht des Sinnes und der Nacht des Geistes liegt darum für gewöhnlich ein langer Zeitraum, nach Johannes „gewöhnlich viele Jahre" (II, 1). Während dieser Zwischenzeit genießt die Seele die Beschauung (im Gebet der Ruhe, der einfachen Vereinigung und der mystischen Verlobung), aber diese „Mitteilungen" Gottes sind „weder sehr gewaltig, noch sehr anhaltend, noch ganz geistig" (II, 1). Die Seele ist eben noch nicht ganz gereinigt und sie muß darum abermals eine schwere Prüfung durchmachen, um fähig zu werden, die volle Liebesvereini-

gung mit Gott zu feiern. Diese zweite Prüfung ist so entsetzlich, daß sie mit der ersten gar nicht verglichen werden kann (I, 8). Sie wird Nacht des Geistes genannt; aber es wird in ihr nicht bloß der „Geist“, das ist Verstand und Wille gereinigt, sondern „zugleich“ wird auch der „Sinn“, das ist das niedere Erkenntnis- und Strebevermögen „vollkommen“ von allen Unvollkommenheiten frei gemacht (II, 3).

1. Worin besteht die Nacht des Geistes? Johannes vom Kreuz gibt einen kurzen Inbegriff dessen, was in der Nacht des Geistes über die Seele kommt, wenn er schreibt: „Gott entblößt mit Gewalt die geistigen und sinnlichen Vermögen und Neigungen, die inneren und äußeren Sinne dadurch, daß er den Verstand in der Dunkelheit, den Willen in der Dürre, das Gedächtnis in einer Oede und die Affekte der Seele in der höchsten Qual, Bitterkeit und Angst läßt und der Seele selbst jedes schmackhafte Gefühl, das sie zuvor in den geistlichen Uebungen empfand, abnimmt. Alles dieses wirkt Gott in der Seele mittels einer gewissen, reinen und dunklen Beschauung“ (II, 3). Im einzelnen lassen sich die Erlebnisse der Seele in der Nacht des Geistes kurz also schildern: a) Die Seele schaut in dem von Gott ihr eingegossenen Lichte die Abscheulichkeit und Häßlichkeit ihrer Sünden wie noch nie bisher. Sie sieht auch eine Reihe von Fehlern, welche sie bisher überhaupt noch nicht erkannt hatte. b) Wegen dieser ihrer Sünden sieht sie in dem eingegossenen Lichte Gott sehr erzürnt über sich. Der „Zornblick“ Gottes ruht auf ihr. Sie sieht Gottes Gerechtigkeit, aber ohne Barmherzigkeit für sie. Gott erscheint ihr nicht mehr als die barmherzige, alles verzeihende Liebe, sondern als die unendliche Majestät, welche von ihr in der abscheulichsten Weise beleidigt wurde und darum mit Recht sich von ihr abwendet. c) Die Seele empfindet dieses Sichabwenden Gottes von ihr wie eine Art Höllenqual. „Die Seele fühlt sich so unrein und elend, daß sie meint, Gott sei gegen sie und sie sei gegen Gott feindselig. Dieses macht ihr soviel Kummer und Schmerz, daß sie sich von Gott ganz verstoßen und verworfen hält“ (II, 5). „Es scheint ihr offenbar, sie sei von Gott verworfen und als eine Hassenswerte in Finsternis hinabgestoßen“ (II, 6). „Das Quälendste ist, daß sie befürchtet, sie könne nie mehr Gottes würdig werden und habe nun ihr Gutes samt und sonders verloren“ (II, 5). Die Seele hält sich also für verdammt; aber in Wirklichkeit sieht sie sich in der Beschauung niemals verdammt. Sie meint das nur, weil sie sich von Gott hinweggeschleudert fühlt. Tatsächlich aber soll die Seele nur empfinden, wie es einer verdammten Seele zumute ist. Diesen vielleicht dunkelsten Punkt in der Nacht des Geistes drückt Johannes vom Kreuz also aus: „Die Seele erfährt wirklich auf lebendige Weise den Schatten des Todes, die Seufzer und Schmerzen der Hölle, die darin bestehen, daß man erfährt, wie man ohne Gott sei und in seinem Zorn und Unwillen von ihm gestraft und verworfen werde“ (II, 6). d) Diese

Qualen werden noch dadurch vermehrt, daß die Seele in der Beschauung alle Vollkommenheiten Gottes sieht, seine Liebe, seine Schönheit, seine Weisheit, seine unendliche Allmacht und Größe, aber dabei die Empfindung hat, das sei alles nicht für sie da. Gewiß, sagt sie sich, Gott ist gut, aber nicht für mich; Gott ist herrlich und schön, aber nicht für mich; Gott in seiner Größe und Allmacht und Unendlichkeit ist des Menschen einziges Glück; aber ich werde dieses Glück in Gott niemals finden. Besonders bitter für die Seele in diesem Schauen Gottes ist, daß sie ein unstillbares Verlangen nach Gott trägt, eine brennende Sehnsucht, mit Gott auf das innigste vereinigt zu sein; sie fühlt sich auch von Gott gehalten, in gewissem Sinn mit Gott vereinigt und doch auch wieder in einer ihr selbst unverständlichen Weise von Gott weggestoßen. e) „Das größte Herzeleid" für die Seele in diesem Zustande ist aber, daß sie Gott liebt und Gott immer inniger und glühender lieben möchte, aber sich ganz unfähig sieht, Gott so zu lieben, wie er es verdiente, weil sie eben schmutzig und unrein ist. „Die Seele liebt Gott in diesen Trübsalen viel stärker und wahrhafter; sie würde seinetwegen tausend Leben hingeben. Dieses bringt ihr indessen keinen Trost, sondern macht ihr vielmehr großen Kummer. Denn da sie Gott so sehr liebt und nur seinetwegen sich abhärmt, so empfindet sie es um so schmerzlicher, wenn sie sich so elend sieht und zweifeln muß, ob sie ihn liebe. Zur selben Zeit hat sie keine Gewißheit, ob etwas der Liebe wertes in ihr sei; dagegen bemerkt sie sehr vieles, wegen dessen sie nicht bloß von Gott, sondern von allen Geschöpfen ewigen Haß verdiente. Diese Ursachen, die sie in ihrem Innern wahrnimmt und wegen deren sie von dem, welchen sie so sehr liebt und nach welchem sie so sehnlichst verlangt, verstoßen und verworfen zu werden verdiente, sind es eben, welche ihr das größte Herzeleid machen" (II, 7).

Die Qualen, welche die Seele in diesen fünf Stücken leiden muß, sind furchtbar und entsetzlich. Sie werden aber noch gesteigert durch fünf andere Umstände. a) Die Seele erinnert sich an das große Glück, das sie bereits in Gott genossen hatte, an all die Gnaden, welche sie von Gott erhalten hatte und sieht sich jetzt alles dessen beraubt (II, 7). b) Die Seele hat keine Hoffnung mehr, daß sie jemals wieder aus ihrem schrecklichen Zustande herauskommen könnte; es erscheint ihr ganz unmöglich, daß sie noch einmal von Gott in Gnaden angenommen werde. „Es kommt ihr vor, als würde ihr Uebel nie ein Ende nehmen" (II, 7). c) Die Seele findet keinen Trost im Gebete. Sie kann vielfach nicht einmal mehr beten, d. h. sie kann ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Worte des mündlichen Gebetes richten. Zur Zeit des Gebetes liegt sie vor Gott wie zerschlagen, stöhnend, schweigend wie ein Mensch, der, ohne sich wehren und helfen zu können, ein schweres Unglück über sich ergehen lassen muß (II, 8). d) Sie findet auch bei Menschen keinen Trost. Die Menschen verstehen sie nicht und wenn ein Beichtvater oder sonst eine im mystischen Leben erfahrene Person

sie versteht und ihr Trostworte zuspricht, so glaubt sie diesen nicht. Sie ist der Meinung, daß diese Personen sich in ihren Zustand gar nicht hineindenken und darum ihr auch nicht das Rechte sagen und raten könnten (II, 7). e) Die Seele sieht sich selbst in ihrer natürlichen Fähigkeit zu denken, zu wollen, zu arbeiten gehemmt und macht darum im Verkehr mit den Menschen und bei ihrer Berufsarbeit sonderbare Fehler, so daß ihre Mitmenschen sie hart tadeln, für halbverrückt oder unbeschreiblich leichtsinnig halten (II, 6. II, 8).

2. Einzelheiten in der Nacht des Geistes.

a) Dauer der Nacht des Geistes. Ueber die Dauer der Nacht des Geistes spricht sich der heilige Johannes vom Kreuz also aus: „Hier wird die Seele festgehalten .... wenigstens einige Jahre" (II, 7). Der Heilige spricht hier auf Grund der Erfahrungen, welche er selbst gemacht hatte. Es läßt sich aber doch nicht leugnen, daß manche Seelen nicht gerade „einige Jahre" in der Nacht des Geistes sich befinden, sondern schon in einem oder in zwei Jahren und selbst schon in einigen Monaten gereinigt werden. Es ist hier nicht bloß die Höhe der Liebesvereinigung maßgebend, zu welcher eine Seele von Gott erhoben werden soll, sondern auch die Beschaffenheit der Seele selbst. Manche Menschen haben viel weniger Stoff zum Verbranntwerden als andere, weil sie schon von Kindheit auf viel reiner gelebt haben und ihre bösen Neigungen nicht so stark einwurzelten. Auch im Fegfeuer ist ja die Läuterung der armen Seelen von sehr verschiedener Dauer. Der heilige Johannes erklärt übrigens selbst (II, 1), daß bei manchen Menschen die Nacht des Geistes nur schwach und kurz sich einstelle; er gibt aber als Grund an, daß solche Seelen nicht zu einem hohen Grade der Liebesvereinigung emporgehoben würden (vgl. II, 12).

b) Stärke der Nacht des Geistes. Die Leiden, welche die Nacht des Geistes der Seele bereitet, sind auch bei derselben Seele nicht immer gleichmäßig. Bald sind sie stark und einschneidend, bald sind sie schwächer und erträglicher. Die Ursache ist eine doppelte. Das Leiden ist um so größer, je stärker der Einfluß Gottes auf die Seele ist, „wenn das Licht der Beschauung die Seele mächtiger durchschießt" (II, 5). Das Hineinbrennen dieses Lichtes ist mitunter so scharf, daß die Seele auf die Dauer es nicht ertragen könnte. „Würde Gott nicht Vorsorge treffen, daß dergleichen Empfindungen, wenn sie lebhaft in der Seele sich entzündet haben, bald wieder sich minderten, so müßte die Seele nach sehr wenigen Tagen den Leib verlassen. Es werden aber gewöhnlich in die Zeiten, da man zu innerst und sehr lebhaft jene Empfindungen erfährt, auch Linderungen eingeschaltet" (II, 6). Ein anderer Grund, warum die Seele weniger zu leiden hat, ist darin zu suchen, daß die Seele schon mehr geläutert ist. Deswegen werden die Qualen vielfach leichter, wenn die Prüfung zu Ende geht. Es ist jetzt in der Seele nicht mehr so viel Unreinheit. Gerade das Wahrnehmen und Empfinden der Unreinheit beim Ein-

strahlen des Beschauungslichtes ist ja eigentlich der Grund, warum die Seele so gequält wird (II, 10).

c) Unterbrechungen der Nacht des Geistes. Die Nacht des Geistes erleidet mancherlei Unterbrechungen, welche aber bei den einzelnen Seelen sehr verschieden sind und für die sich durchaus keine Gesetze aufstellen lassen. Manchmal setzt die Läuterung einige Monate aus, um dann mit um so stärkerer Wucht und Kraft wieder einzusetzen. Manchmal gibt es Unterbrechungen von einigen Tagen oder einigen Stunden. Es sind das gleichsam Erholungspausen zum Trost der geprüften Seele. In diesen Pausen hört die Beschauung nicht etwa auf, sondern sie bleibt, bringt aber in der Seele sehr angenehme Wirkungen hervor. „Während dieser Zeit gibt es einige Ruhepunkte, wo die Qualen unterbrochen werden und die dunkle Beschauung auf Gottes Anordnung nicht auf eine läuternde, sondern erleuchtende, liebliche Weise die Seele durchdringt. Da geht sie dann wie aus einem schauderhaften Kerker heraus und wird in einen weiten Raum, in die Freiheit versetzt, um sich zu erholen. Sie verkostet die größten Wonnen des Friedens, eine liebliche Vertraulichkeit mit Gott und eine Geistesmitteilung, die ihr leicht entgegenkommt. Alle diese Ereignisse sind für die Seele gleichsam gewisse Kennzeichen des Heiles, welches die gemeldete Läuterung in ihr wirkt und Vorahnungen des künftigen Ueberflusses, auf welchen sie wartet. Manchmal strömt ihr dieser geistliche Trost so stark zu, daß sie meint, ihre Trübsale hätten schon ein Ende genommen" (II, 7). In einer anderen Stelle (II, 10) macht Johannes einen sehr anschaulichen Vergleich. Wenn jemand ein rostiges Eisen reinigen will, hält er es ins Feuer und zieht es von Zeit zu Zeit heraus, um zu sehen, wie weit die Läuterung gediehen ist. So ist es mit der Seele in den genannten Zwischenpausen. Die Seele wird von Zeit zu Zeit aus dem Feuer der Läuterung herausgezogen und jetzt kann sie sehen, daß sie während der Prüfung wirklich vorwärts gekommen ist; sie merkt aber auch, daß sie tatsächlich noch nicht ganz geläutert ist, daß „die tief innerst verborgen liegende Wurzel" (II, 10) der bösen Neigungen noch nicht ganz ertötet ist. Es muß darum die Seele von neuem ins Feuer der Läuterung hineingeworfen werden und vielfach ist es dann so, „daß die Seele nach so trostvollen Erleichterungen heftiger und peinlicher als zuvor leidet" (II, 10).

3. Zweck der Nacht des Geistes. Der Zweck der Nacht des Geistes ist, die Seele so zu läutern und zu veredeln, daß Gott mit ihr eine starke und vollkommene Liebesvereinigung eingehen kann. Damit letzteres möglich ist, bedarf die Seele einer doppelten Zurichtung.

a) Es muß das Böse aus ihr entfernt werden. II, 2 führt Johannes vom Kreuz aus, daß die Seele, welche zur Nacht des Geistes gelangte, also noch nach den Ekstasen der mystischen Verlobung mancherlei böse Neigungen hat und infolgedessen auch in

mancherlei aktuelle Fehler fällt. In der Nacht des Geistes müssen der Seele diese bösen Neigungen und Fehler vielfach erst gezeigt werden („nun erkennt sie das, was sie vorher nicht erkannte“ II, 10) und dann müssen sie im Feuer der Beschauung gründlich ausgebrannt werden. In der Nacht des Sinnes werden dem Baum der bösen Neigungen die Aeste abgeschnitten, in der Nacht des Geistes wird der Baum mit der Wurzel aus der Seele herausgerissen (II, 2).

b) Es müssen die guten Kräfte der Seele aus dem Reiche der Natur in das Reich der Uebernatur erhoben werden. Sie müssen so veredelt werden, daß Gott ungehindert in ihnen und durch sie wirken kann. Die Seele muß eine ganz andere Art aufzufassen, eine andere Art zu begehren und zu wollen, eine ganz andere Art zu lieben bekommen. Ihre Kräfte müssen „himmlisch“, „göttlich“ werden. Vor der Nacht des Geistes sind die Kräfte der Seele teils rein natürlich tätig, teils natürlich und „geistig“ zugleich. Sie sollen aber in den Stand gesetzt werden, rein „geistig“ tätig zu sein und dazu werden sie befähigt in der Nacht des Geistes. Da werden „die inneren Akte und Regungen der Seele, um von Gott auf eine hohe, göttliche Weise angeregt werden zu können, zuerst wie in Schlaf gebracht und nach ihrem natürlichen Wissen, soviel es ihre ganze Geschicklichkeit und Tätigkeit betrifft, verdunkelt und beunruhigt, bis sie in Ohnmacht dahinsinken“ (II, 16). Der heilige Johannes behandelt diesen zweiten Punkt sehr ausführlich, besonders II, 6, 9 und 16.

4. Verhalten in der Nacht des Geistes. Nach dem heiligen Johannes vom Kreuz muß die Seele in der Nacht des Geistes einfach aushalten. „Es gibt kein Mittel, das ihren Schmerz lindern könnte.“ „Bei keinem wissenschaftlichen Satze und bei keinem geistlichen Lehrer findet sie Trost und Hilfe.“ „Umsoweniger kann sie sich selbst helfen“ (II, 7). Gleichwohl muß man einer in der Nacht des Geistes geprüften Seele gewisse Verhaltungsmaßregeln an die Hand geben, damit sie nicht durch Fehler und Ungeschicklichkeiten ihre Lage verschlimmere und die Prüfung verlängere.

a) Vor allem muß die Seele die falsche Auffassung von sich fern halten, als sei Gott ihr nicht gut oder gar als wolle Gott sie verdammen. Johannes vom Kreuz sagt mit Recht: „Könnte die Seele nur versichert sein, daß sie nicht alles verloren habe, sondern daß alles, was sie leidet — wie es wirklich der Fall ist — zur Vollendung ihres Wohlseins diene und daß Gott nicht über sie zürne, so würde sie alle jene Qualen für nichts halten, ja sich vielmehr darüber herzlichst freuen, weil sie wüßte, daß sie Gott einen angenehmen Dienst leistet. Denn die Hochschätzung und Liebe, die sie gegen Gott hat, ist, wenngleich in der Dunkelheit und ohne Wahrnehmung doch so ungemein groß, daß die Seele nicht nur das Gemeldete herzlich gern leiden, sondern mehr als einmal mit großer Freudigkeit sterben würde, um Gott etwas Angenehmes zu erweisen“ (II, 13). Die Seele muß sich also

fest überzeugen lassen, daß Gott in dieser Prüfung sie überaus liebe und daß er ihr mit dieser Prüfung nur eine sehr große Wohltat erweisen wolle. Sie muß die Worte des heiligen Johannes glauben: „Gott drückt nicht im geringsten mit seiner Hand; er hält auch die Seele nicht mit Härte fest, sondern berührt sie nur, und zwar mit lauter Erbarmen. Denn das tut er keiner anderen Ursache wegen, als um sie mit seinen Gaben und Gnaden zu bereichern, aber nicht, um sie zu strafen" (II, 5). Wohl ist es der Seele, als zürne Gott ihr und stoße sie weg; aber Gott bewirkt diese Erkenntnis in der Seele, nicht weil er in Wahrheit ihr zürnte, sondern weil er sie erkennen und fühlen lassen will, was sie ihrer Sünden wegen eigentlich verdient hätte. Die Seele kann in Wahrheit auch nicht zu Gott kommen, obwohl sie eine große Sehnsucht nach Gott hat. Aber Gott bewirkt diesen Zustand in ihr, nicht weil er sie niemals mehr zu sich lassen wollte, sondern weil er sie für die volle und tiefbeglückende Vereinigung mit sich erst zubereiten will. Auf keinen Fall aber darf die Seele glauben, Gott wolle sie verdammen oder habe sie bereits verdammt. Sie erkennt allerdings, daß sie die Verdammnis verdient hätte, aber niemals sieht sie im Lichte der Beschauung, daß Gott sie wirklich verdamme. Der Gedanke, Gott werde sie verdammen, ist ein falscher Schluß, den die Seele selbst zieht, wenn sie sich von Gott zurückgeschleudert fühlt. Noch weniger darf die Seele innerlich ihrer vermeintlichen Verdammung durch Gott zustimmen, wie Fenelon es meinte, der die Zustimmung der Seele zu ihrer ewigen Verdammnis als den höchsten Grad der uneigennützigen Gottesliebe erklärte. Die Kirche hat diese Meinung Fenelons verworfen, prop. damn. ab Innocentio XII. 4, 7, 8, 9, 10, 12. Es wird nun freilich sehr schwer sein, einer Seele, die in der Nacht des Geistes sich befindet, die Ueberzeugung beizubringen, daß Gott ihr tatsächlich nicht zürne, sondern sie liebe. Vielleicht genügt eine bestimmte Erklärung des Seelenführers; vielleicht kann man die Seele auch beruhigen durch Hinweis auf die eben genannten Entscheidungen des Papstes Innozenz XII. Am besten wird es wohl sein, wenn man der Seele die „Nacht des Geistes" vom heiligen Johannes lesen läßt. Sie findet darin ihren Zustand so deutlich geschildert, daß sie wenigstens einigermaßen sich selbst versteht und so leichter Herr über ihre Verwirrungen werden kann.

b) Johannes vom Kreuz erklärt, daß die Qualen, welche die Seele in der Nacht des Geistes leidet, dieselben seien wie die Qualen im Fegfeuer, mit dem Unterschied, daß „hienieden eine Stunde mehr nützt, als dort viele" (II, 6). Dieser Vergleich gibt uns einen guten Fingerzeig für das Verhalten in der Nacht des Geistes. Die armen Seelen sündigen nicht mehr. So soll auch die Seele in der Nacht des Geistes vor allem sorgfältig darauf bedacht sein, keine freiwillige oder halbfreiwillige Sünde mehr zu tun. Gott bestraft solche Sünden manchmal damit, daß er mit seinem Läuterungsfeuer aufhört und

der Seele zugleich auch die Beschauung ganz entzieht. Dann fühlt sich aber die Seele wirklich unglücklich, während sie sonst auch in den tiefsten Qualen einen merkwürdig tiefen Frieden genießt. Die armen Seelen im Fegfeuer sind ganz in den Willen Gottes ergeben. So muß auch die Seele in dieser Prüfung sich immer wieder dem Willen Gottes überlassen und sich bereit erklären, diese Prüfung so lange aushalten zu wollen, als Gott es nur will. Sie muß besonders in den schwersten Qualen mit voller Resignation, ohne Wunsch und Willen, gleichsam regungslos der brennenden und schneidenden Hand Gottes sich hingeben und mit sich machen lassen, was Gott will, wie der Kranke regungslos dem Messer des Operateurs sich überläßt. Die armen Seelen erkennen und fühlen ihre große Sündhaftigkeit und Abscheulichkeit und bereuen ihre Verirrungen auf das schmerzlichste. So muß auch hier die Seele viele Akte der Reue setzen und unzähligemal vor Gott sich verdemütigen durch das Bekenntnis ihrer Sündhaftigkeit und durch die Anerkennung, daß sie noch viel Schlimmeres ihrer Sünden wegen verdient hätte. Die armen Seelen lieben Gott und verzehren sich in Sehnsucht nach der Anschauung Gottes im Himmel. So soll auch die Seele in der Nacht des Geistes immer wieder Akte der Liebe beten, wenn es ihr auch vorkommt, sie liebe Gott nicht und soll ihr schmerzliches Verlangen nach der Vereinigung mit Gott immer wieder vor Gott aussprechen. Die armen Seelen rufen zum Himmel und zur Erde: „Erbarmet euch meiner, wenigstens ihr, meine Freunde; denn die Hand des Herrn hat mich berührt." So muß die Seele auch hier viel um Erbarmung flehen zum gerechten und allgütigen Gott; sie muß in der heiligen Messe das Blut Christi für sich dem himmlischen Vater aufopfern; sie muß Maria, die Trösterin der Betrübten, und alle Heiligen inständig um ihre Fürbitte anflehen. Sie muß auch ihre Freunde und Bekannten um ihr Gebet bitten.

c) Mitunter fühlt sich die Seele in der Nacht des Geistes zu starken Verdemütigungen vor den Menschen, zu heldenmütigen Tugendübungen, zu harten Selbstverläugnungen und Abtötungen angetrieben. Wenn irgendwie möglich, soll die Seele diese Anregungen der Gnade befolgen, vorausgesetzt, daß ihr Seelenführer seine Zustimmung gibt.

Es muß aber hier auf eine Merkwürdigkeit aufmerksam gemacht werden Wenn nämlich die Seele die sub b) genannten Tugendakte übt oder die sub c) angeführten außerordentlichen Anregungen der Gnade befolgt, so werden die Qualen vielfach noch viel stärker und schmerzlicher, so daß die Seele erschrickt und meint, Gott sei noch mehr gegen sie erzürnt und so schließlich es für besser hält, die genannten Uebungen zu unterlassen. In Wirklichkeit belohnt Gott die Seele und zeigt sich ihr barmherziger als zuvor, indem er das Läuterungsfeuer stärker auf die Seele einwirken läßt und sie dadurch besser und schneller reinigt. Oftmals aber empfindet die Seele durch die

Vornahme der genannten Uebungen auch eine Vermehrung ihres inneren Friedens und eine gewisse Beruhigung bezüglich ihres Seelenzustandes. Viel Trost gewährt für gewöhnlich der Empfang des heiligen Bußsakramentes, auch der Gebrauch der Sakramentalien; nach Empfang der heiligen Kommunion dagegen sind die Qualen vielfach unerträglich, so daß die Seele oft nur durch den Gehorsam gegen den Seelenführer zur heiligen Kommunion gebracht werden kann. Nach der heiligen Kommunion zeigt sich eben die Liebe des Heilandes zur Seele viel stärker und darum wird das Läuterungsfeuer intensiver.

Glücklich die Seele, welche Gott in das Fegfeuer der Nacht des Geistes nimmt! Glücklich die Seele, welche in dieser Prüfung einen Führer hat, der sie versteht und richtig leitet![1])

III. Die außergewöhnlichen mystischen Leiden.

Unter den außergewöhnlichen mystischen Leiden verstehen wir zunächst jene Leiden, welche mit Zulassung Gottes einer mystischen Seele von Seite der Teufel bereitet werden, und dann die Anteilnahme an den Leiden Christi. Wir nennen diese Leiden außergewöhnliche, weil sie im großen und ganzen jenen vorbehalten sind, welche Gott zu einer besonders hohen Stufe der mystischen Liebesvereinigung und Heiligkeit erheben will.

A. Leiden durch die Teufel.

Aus der Heiligen Schrift kennen wir den Zustand der Besessenheit. Besessen nennen wir einen Menschen, von welchem der Satan in der Weise Besitz ergriffen hat, daß er wie ein unbeschränkter Herr über den Leib desselben und dessen Glieder verfügt. Es ist wohl allgemein angenommen, daß der Satan über Personen, welche in der mystischen Liebesvereinigung leben, nur in seltenen Ausnahmsfällen und auch da nur auf kurze Zeit in dieser Weise Gewalt bekommt. Dagegen gibt es eine andere Bedrängnis durch den Satan, Umsessenheit genannt, ein Zustand, in welchem „einer oder mehrere Teufel aus besonderer Zulassung Gottes habituell, das ist fast beständig eine Person umgeben, um sie in außerordentlicher Weise

---

[1]) Wenn man liest, wie der heilige Johannes vom Kreuz in der Schilderung der Nacht des Geistes von einem Hineinbrennen, Durchschießen des eingegossenen Beschauungslichtes schreibt, so kann man nicht im Zweifel sein, wie der heilige Johannes das Wesen der vorübergehenden Beschauungsgnaden (im Gegensatz zur unio mystica) auffaßt. Das eingegossene Licht ist eine Einwirkung auf die Seele, welche nur von Gott ausgeht, die bald stärker, bald schwächer ist, bald stärkere, bald schwächere Veränderungen in der Seele hervorruft. Gott wirkt hier physisch auf die Seele ein, nicht moralisch. Dogmatisch ausgedrückt sind diese Einwirkungen Gottes gratiae actuales, und zwar erleuchtende und bewegende, welche aber stärker sind als die gewöhnlichen Gnaden des Beistandes, eine größere Wirkung erzielen und von der Seele wahrgenommen und empfunden werden.

zu quälen" (Scaramelli, Myst. Theologie II, 2, 7). Diese Umsessenheit kommt bei den Heiligen so häufig vor, daß man den Schluß ziehen darf, es werde eine Seele, welche von Gott zu großer Heiligkeit berufen sei, wohl kaum von dieser Prüfung verschont bleiben. Meist dauern die Qualen der Umsessenheit Monate und selbst Jahre lang.

1. Inhalt der Umsessenheit. Die Qualen, welche der Teufel in der Umsessenheit der mystischen Seele bereitet, beziehen sich zum Teil auf den Leib, zum Teil auf die Seele. Bezüglich des Leibes läßt Gott zu, daß der Teufel der mystischen Seele furchtbare körperliche Schmerzen zufügt durch Schlagen, Zerren, Stoßen, Verrenkung der Glieder. Die heilige Magdalena von Pazzi wurde vom Teufel über eine Stiege von 25 Stufen hinabgeschleudert, die selige Crescentia von Kaufbeuren vor den Augen ihrer Mitschwestern aus dem Speisesaal hinweggerissen und in einen Keller geworfen. Meist bleibt von diesen Quälereien des Teufels keine dauernde Schädigung des Leibes zurück; doch kommt es manchmol auch anders, wie bei der heiligen Theresia, welche bei einer solchen Mißhandlung durch den Teufel den Arm brach, der erst nach drei Monaten heilte. Schlimmer als die Schmerzen des Leibes sind bei der Umsessenheit die Qualen der Seele. Johannes vom Kreuz spricht (N. II, 23), davon, daß die Seele „die beunruhigende Gegenwart des bösen Feindes wahrnehme". Dieses mystische Schauen des Teufels und Fühlen seiner Gegenwart ist für sich allein schon etwas überaus Peinliches, etwas, was die Seele mit Grauen und Schrecken erfüllt. Dieser Schrecken vermehrt sich, wenn der Satan alsbald mit seinen Anfällen beginnt, welche am besten als dämonische Ansprachen und dämonische Visionen bezeichnet werden. Die Seele nimmt wahr, „hört", wie der Teufel zu ihr spricht. Bald sind es die gräßlichsten Gotteslästerungen, welche er vor ihr ausstößt, bald sind es unreine Reden, welche er in ihrem Beisein führt, bald sind es andauernde Versuchungen zu den furchbarsten Sünden, mit denen er sie verfolgt. Er reizt sie, die Wahrheiten des katholischen Glaubens zu leugnen; er reizt sie, Gott zu lästern und zu verachten; er reizt sie zu einem förmlichen Haß gegen Gott. Vielfach quält er sie auch mit unreinen Vorstellungen und Empfindungen. Auch starke Anregungen zum Zorn, zur Hoffart, zur Lüsternheit im Essen, zum Genuß irdischer Freuden sucht er ihr beizubringen. Namentlich aber verfolgt er sie immer wieder mit Aeußerungen, welche die Seele in Mutlosigkeit und Verzweiflung stürzen sollen. In allen möglichen Wendungen sagt er zu ihr, sie sei ganz in seiner Gewalt, Gott habe sie verlassen, sie sei schon verdammt und nichts sei imstande, sie seiner Gewalt noch einmal zu entreißen. Das schlimmste aber ist, daß die Seele in diesem Zustande wirklich das Empfinden hat, als hätte sie tatsächlich in diese Versuchungen eingewilligt und es sei ihr nicht mehr zu helfen. Sie haben „die ungemein lebhafte Auffassung, als ob sie in alle die aufgezählten Versuchungen einwilligten und im Stande der Ungnade Gottes,

ja in einem wahren Meer von Todsünden sich befänden. Daraus entspringen dann die bittersten Vorwürfe und eine unerklärliche Angst und Pein in ihren Herzen. Denn wenn diese gequälten Seelen wüßten, daß sie nicht sündigen, so würde sie dieses in den teuflischen Versuchungen, die sie zu bestehen gezwungen sind, ungemein trösten; aber leiden, und zwar wie es ihnen scheint, fruchtlos leiden zu müssen, verbunden sogar mit dem Gedanken, daß sie Gott schwer beleidigen, das ist es, was ihnen eine unausstehliche Qual verursacht" (Scaramelli II, 2, 10). Zu diesen dämonischen Ansprachen gesellen sich häufig auch dämonische Visionen. Es sind das bald Visionen, welche Schrecken und Entsetzen einjagen, bald Visionen, welche offen zur Sünde reizen, zur Hoffart, zur Unkeuschheit, bald aber auch Visionen, welche eine Nachäffung wahrer Visionen sind, aber nur den Zweck haben, die Seele zu verwirren. Ein Beispiel möge das letztere klar machen. Die Seele sieht den Heiland am Kreuz, zerschlagen und blutend aus tausend Wunden. Schrecken und Angst befällt sie und zugleich hört sie die Stimme des Versuchers: Das haben deine Sünden getan; sie sind so groß, daß Gott dir nicht mehr verzeihen kann. Jetzt will eine Art Verzweiflung die Seele ergreifen. An diesen schlimmen Wirkungen erkennt man, daß es sich um eine teuflische Vision handelt und nicht um eine gottgeschickte, welch letztere immer Friede, Liebe und Demut im Gefolge hat. P. Scaramelli macht noch auf einen wichtigen Punkt aufmerksam, welcher die Leiden der Umsessenheit sehr vermehrt. Er sagt: II, 2, 11, „Diese vom Teufel umsessenen Seelen sind gewöhnlich mit Mißtrauen, ja sogar mit Verachtung und Haß gegen ihren Beichtvater versucht und tragen bisweilen die verkehrtesten Begriffe von ihm im Kopf, die ihnen der böse Feind eingegeben hat, damit sie sich von ihm entfernen oder wenigstens das Zutrauen verlieren und sich ihm nicht aufrichtig offenbaren, so daß er sie dann ganz nach seinen Launen täuschen kann."

2. Zweck der Umsessenheit. P. Scaramelli gibt als Hauptzweck der Umsessenheit an, daß die Seelen immer mehr geläutert werden und dadurch zur Aufnahme größerer mystischer Gnaden zubereitet werden sollen. Auch Johannes vom Kreuz (N. II, 23) scheint dieser Auffassung zu sein, wenn er die Bedrängnis durch den Teufel „ein Vigilfasten zu einem feierlichen Feste" nennt, eine Vorbereitung zu einer Beschauung, „welche manchmal so erhaben ist, daß es unmöglich ist, sie mit Worten zu erreichen". Es kommt aber die Umsessenheit auch bei Heiligen vor, welche schon eine hohe Stufe der mystischen Liebesvereinigung erstiegen hatten. Der heilige Laienbruder Alfons Rodriguez z. B. war schon 50 Jahre alt und hatte bereits viele außerordentliche Gnaden von Gott erhalten, als er sieben Jahre lang geradezu in entsetzlicher Weise vom Teufel gequält wurde. (Nähere Schilderung bei Poulain, Fülle der Gnaden II, 26.) Hier trägt die Umsessenheit mehr den Charakter der Sühne für die Sünden anderer. Seelen von hoher, mystischer Begnadigung müssen alle

am Sühnewerk des Erlösers teilnehmen. Diese Seelen sind es eigentlich, welche mit dem heiligen Paulus sprechen dürfen: „Ich ergänze an meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch mangelt für seinen Leib, welcher ist die Kirche" (Col 1, 24).

3. Verhalten in der Umsessenheit. Eine Hauptaufgabe für die umsessene Seele wird sein, daß sie das rechte Verständnis für ihre Prüfung gewinnt und darin mit starkem Gottvertrauen und vollkommener Hingebung in den Willen Gottes ausharrt, bis die Prüfung vorüber ist. Die Seele soll nie glauben, daß sie in die Versuchungen des Satans wirklich eingewilligt habe, namentlich nie glauben, daß sie schwer gefehlt habe. Sie soll sich aber doch ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit wegen viel vor Gott verdemütigen und der Worte der seligen Angela von Foligno eingedenk bleiben: „Gott läßt die Versuchungen und Stürme nicht eher aufhören, als bis der ganze Mensch zertreten, zerschmettert, zermalmt ist. Dies ist seine besondere Führung in bezug auf seine wahren Kinder." Vorübergehende Erleichterung bringt der Gebrauch geweihter Dinge, namentlich aber der Segen und die Beschwörung des Priesters, oftmals auch schon die bloße Nähe eines Priesters.

Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß ein Seelenführer, bevor er eine Umsessenheit bei einer mystischen Seele annimmt, ernstlich prüfen soll, ob die vorliegenden Erscheinungen nicht auf natürliche Weise als Folgen großer Nervenerschöpfung erklärt werden müssen.

B. Anteilnahme am Leiden Christi.

Alle Heiligen müssen mit dem heiligen Paulus bekennen: „Ich bin mit Christus an das Kreuz geschlagen" (Gal 2, 19), wenigstens in dem Sinn, daß sie dem gekreuzigten Heiland ähnlich wurden in seiner Schmach und Verachtung, in seiner Armut, in den körperlichen Schmerzen, im Verkosten bitterer Undankbarkeit von Seite jener, denen sie Gutes taten. Es sind das die Prüfungen, welche wir im Anfang als nichtmystische bezeichnet haben und die auch auf der Höhe der mystischen Liebesvereinigung den Heiligen noch zuteil wurden. Besonders geliebten Seelen gewährt aber der Heiland die Gnade, daß sie dieselben körperlichen und seelischen Schmerzen erdulden dürfen, welche er in seinem letzten Leiden und namentlich am Kreuz durchgemacht hat.

1. Anteilnahme an den körperlichen Schmerzen des Heilandes. Manche Heilige durften die Schmerzen empfinden, welche Jesus bei seiner Dornenkrönung erlitt, wieder andere die Schmerzen der Geißelung, wieder andere die Schmerzen der Kreuzigung und besonders die Schmerzen, welche Jesus an Händen und Füßen am Kreuze hängend aushalten mußte. Bisweilen traten die Wunden am ganzer Leibe oder am Haupte oder an Händen und Füßen und an der Seite nach außen hervor und konnten wahrgenommen

werden; manchmal bluteten sie sogar; manchmal aber waren die Wunden nicht sichtbar, sondern bloß fühlbar. In allen Fällen mußten aber die Heiligen furchtbare körperliche Schmerzen erleiden. Die Wundmale der Heiligen waren also nicht eine Art Dekoration, welche ihnen von Gott gleichsam zur Verherrlichung vor den Mitmenschen verliehen wurden, sondern ein wirkliches Mitleiden mit dem Heiland. Ein Beispiel: Bevor die heilige Veronika Giuliani die heiligen fünf Wunden empfing, sagte der Herr zu ihr: „Ich bin gekommen, dich mir gleichförmig zu machen; ich will dich kreuzigen." Darauf erwiderte die Heilige: „O Gott, mein höchstes Gut, verweile nicht länger und kreuzige mich mit dir." Jetzt durchbohrte der Heiland selbst ihre Hände und Füße und ihre Seite. Das alles vollzog sich in einer Ekstase. Als Veronika wieder zu sich kam, fand sie sich mit ausgestreckten und erstarrten Armen, voll Schmerz an Händen, Füßen und in der Seite. Die Seitenwunde gab Blut und Wasser von sich. Dieses körperliche Mitleiden mit dem Herrn bringt aber auch der Seele den größten Gewinn. Die Seele ist von einem starken Schmerz über ihre Sünden erfüllt, von den Gesinnungen der tiefsten Demut und namentlich von den Gefühlen der glühendsten Liebe zum Heiland. Der heilige Johannes vom Kreuz behauptet (Leb. Liebesflamme II, 2), diese Liebe zum Heiland bereite der Seele trotz ihrer körperlichen Schmerzen eine große Wonne. „Gott erweist dem Leibe keine Gunst, ohne sie zuerst der Seele zu verleihen. Der Schmerz der äußeren Wunden ist aber um so heftiger, je anhaltender die Wonne und Gewalt der Liebe ist und wie die eine wächst, so wächst auch der andere." Es läßt sich aber doch auch nicht leugnen, daß den Heiligen oftmals mit der Anteilnahme an den körperlichen Leiden Christi auch eine Anteilnahme an dessen Seelenleiden gewährt wurde.

2. Anteilnahme an den Seelenleiden des Gekreuzigten. Der Heiland rief am Kreuze aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Es ist eine sehr oberflächliche Erklärung dieser Worte, wenn man sagt, der Heiland habe das Opfer der Welterlösung nicht in süßen Tröstungen, sondern in großer Geistesdürre vollbringen müssen. Die Gottverlassenheit des Herrn am Kreuze war mehr als eine Vertrocknung der Gefühle; es war das lebhafte Empfinden des göttlichen Zornes ob der Bosheit der Sünden. Gott hatte auf den Heiland die Sünden von uns allen gelegt; er war das Lamm Gottes, das da tragen mußte die Sünden der Welt. Der Heiland kam sich darum am Kreuze vor wie ein Mensch, welcher die Sünden der ganzen Welt begangen hatte und auf welchem dieser Sünden wegen der ganze Zorn der göttlichen Gerechtigkeit ruhte. Die Seele Jesu sah und fühlte diesen Zorn der göttlichen Gerechtigkeit; sie sah und fühlte auch die ganze Bosheit der Sünden und den unendlichen Abstand, der zwischen der Heiligkeit Gottes und einer mit allen Sünden beladenen Seele klafft; sie sah und fühlte das Fernsein des Sünders von Gott und das alles verursachte ihr eine solche Qual,

daß sie schmerzerfüllt ausrief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Auch an dieser Seelenqual läßt Gott die mystischen Seelen teilnehmen. Sie dürfen den Zorn der göttlichen Gerechtigkeit verkosten, und zwar um fremder Sünden willen. Es ist das ein ähnlicher Zustand, wie die Nacht des Geistes, aber mit dem Unterschied, daß in der Nacht des Geistes die Seele Gott erzürnt sieht wegen ihrer eigenen Sünden; hier aber darf sie den Zorn Gottes mitfühlen über die Sünden anderer und wir dürfen jenen, die das erleben, glauben, wenn sie sagen, diese „Gottverlassenheit“ sei viel furchtbarer und entsetzlicher als alle Leiden in der Nacht des Geistes. Bei all diesen Leiden bleiben aber die Seelen im tiefsten Frieden und wie der Heiland trotz seiner Gottverlassenheit am Kreuze die Anschauung des Vaters nicht verlor, so bleiben auch diese Seelen in der „Beschauung“ Gottes, und zwar oftmals in den herrlichsten Freuden, so daß eine solche Seele einmal ausrief: „Es ist mir ein nicht zu fassendes Geheimnis, wie solche Herrlichkeit des göttlichen Lebens und so entsetzliche Qualen des Todes in ein und demselben Wesen beisammen zu sein vermögen.“

Die Anteilnahme an den körperlichen und seelischen Leiden des Heilandes wird nur solchen gewährt, welche bereits auf der Höhe der mystischen Liebesvereinigung angekommen sind. Sie hat vor allem den Zweck, zu sühnen, zu sühnen namentlich auch für die Sünden der Priester und Ordensleute. Im Weltgericht wird offenbar werden, daß gerade den Sühneleiden dieser hochbegnadigten Personen die Abwendung schwerer göttlicher Strafgerichte zu verdanken war. Die Anteilnahme an den Leiden Christi hat aber auch den Zweck, die mystische Seele selbst zur höchsten Vollkommenheit zu führen, ihr Gelegenheit zu geben zur Uebung heroischer Tugenden und sie in der Gottes- und Nächstenliebe zu vollenden. Darum heißt es von der Stigmatisation der heiligen Veronika Giuliani: „Sie empfand große Schmerzen, aber in eben diesen Schmerzen sah und fühlte sie sich in Gott umgestaltet.“ Hier werden jene Tugenden erworben, welche der heilige Thomas 1. II. qu. 61 a. 5 nennt: Virtutes jam purgati animi, scil. jam assequentium divinam similitudinem und welche er also erklärt: ita quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat, fortitudo passiones ignoret, justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum. So wird dann die transformatio in Deum, die Umgestaltung in Gott, die Vergöttlichung der Seele, von der eingangs die Rede war, vollendet.

Der Dekalog.

Eine biblisch-theologische Abhandlung.

Von Dr Karl Fruhstorfer.

(Schluß.)

IV. Sogleich nach den Geboten, die auf unsere Pflichten unmittelbar gegen Gott sich beziehen, folgt das Gebot, das die Pflichten gegen die Eltern einschärft (Ex 20, 12). Durch diese Stellung des 4. Gebotes des Dekalogs werden die Eltern als Stellvertreter Gottes erklärt, wird hohe Einschätzung der elterlichen Autorität zum Ausdruck gebracht. Mit der Autorität Gottes steht und fällt darum auch jene der Eltern.[1] Daraus, daß die Tora die Eltern als Stellvertreter Gottes ansieht, erklärt es sich, daß Schmähung der Eltern geahndet wird wie Gotteslästerung, nämlich mit dem Tod (Ex 21, 17 und Lv 24, 15 f.).

Das 4. Gebot ist das erste Gebot, dem eine Verheißung angefügt ist (Eph 6, 2). Aber diese Verheißung (Ex 20, 12; Dt 5, 16) wird vielfach angefeindet. Zunächst ist es die Reihenfolge der verheißenen Güter, die angegriffen wird. Man wendet nämlich ein: die tatsächliche Gestaltung des Lebens sage: es muß dir wohlergehen auf Erden, dann hast du die Wahrscheinlichkeit, daß du lange lebst. Doch lehrt nicht häufig Erfahrung, daß irdisches Wohlergehen das Leben abgekürzt hat? Zu irdischem Wohlergehen gesellt sich bei weitem nicht immer langes Leben. Es liegt also keine Gedankenlosigkeit vor, wenn die Bibel langes Leben dem Wohlergehen voranstellt. Der Dekalog verheißt Länge des irdischen Lebens, die von irdischem Wohlergehen *begleitet* wird. Ferner weist man darauf hin, daß die dem 4. Gebot gewordene Sanktion oft und oft sich nicht bewahrheite. Allein die Bibel sagt nicht, daß in *jedem* Fall von Beobachtung des fraglichen Gebotes der verheißene zeitliche Segen sich erfüllen, in *jedem* Fall von Uebertretung die angedrohte Strafe eintreten müsse. Sodann heißt die Eltern ehren: ihre Mahnungen zu Arbeitsamkeit, Fleiß und Sparsamkeit befolgen. Kindern aber, die darnach sich richten, wird es in der Regel wohlergehen. Auf den Einwurf, daß oft solche Kinder, die die Eltern ehren, früh sterben, antwortet der englische Lehrer: die dem 4. Gebot beigefügte Verheißung langen irdischen Lebens tritt ein, *wenn* es für das ewige Leben ersprießlich ist.[2] Der Zensurstift der anglikanischen Revisionskommission tilgt gänzlich die göttliche Lohnverheißung. Wir meinen

---

[1]) Kardinal *Piffl* sagte in seiner Ansprache beim Begrüßungsabend des allgemeinen österreichischen Katholikentages am 28. Juni 1923: Auch die radikalsten Eltern werden schließlich doch noch wünschen, daß ihre Kinder ihnen die Pflichten des 4. Gebotes gewissenhaft erweisen. Ohne 1. Gebot aber gibt es kein 4. Gebot. Wer die Autorität Gottes in der Kinderseele erschüttert, reißt auch damit von selbst die Autorität der Eltern nieder. Wer Gott die Treue bricht, bricht sie auch den Eltern.

[2]) 2. 2. q. 122, art. 5 ad 4.

jedoch, daß eine so lohnsüchtige, eine an Lohnbewegungen überreiche Zeit, wie die unsere, am allerwenigsten Grund hat, Aergernis zu nehmen an göttlicher Lohnverheißung.

Daß für die Erfüllung des 4. Gebotes irdische Güter versprochen werden, erklärt sich aus dem unvollkommenen Charakter des Alten Testaments. Die Zeit des Alten Bundes war die Zeit der Unerlöstheit: der Himmel war verschlossen. Naturgemäß trat darum in den Vordergrund Diesseitslohn: lange Lebenszeit, Kinderreichtum, irdisches Wohlergehen.

V. Das 5. Gebot (V. 13) findet sich bereits unter den noachitischen Geboten (Gn 9, 5 f.), wo es damit begründet wird, daß der Mensch Gottes Ebenbild ist, somit der Mord Gott selbst berührt. Diese Motivierung macht es unmöglich, als Objekt des Verbotes der Tötung im Dekalog bloß die Volksgenossen zu betrachten.[1]) Das Fehlen eines Objektes gestattet auch die Einbeziehung des Selbstmordes.

Es ist die Meinung ausgesprochen worden, daß die Bibel selber dieses Gebot nicht ernst nehme, sondern es wieder aufhebe. Denn in derselben Bibel, die das Gebot aufstellt: du sollst nicht töten, wird Jubel angestimmt, wenn in einer Schlacht Tausende von Menschen fielen, z. B. wurde der vom Krieg heimkehrende David mit dem Freudengesang begrüßt: Erschlagen hat Saul Tausend, David aber Zehntausend (1 Sm 18, 6 f.). Der Jubel indes bezieht sich nicht auf das Töten als solches, sondern auf die Befreiung der Heimat vom Feinde, auf den glücklichen Ausgang des schweren, zuweilen aussichtslosen Kampfes. Je heißer aber der Kampf, je schwieriger die zu lösende Aufgabe, um so größer die Freude über das Gelingen. Im gebrauchten Beispiel übrigens sind die Zahlen 1000 und 10.000 nicht wörtlich zu nehmen, sondern der Sinn ist: David hat durch Besiegung des Riesen Goliath weit mehr dem Feinde geschadet, als König Saul es vermochte.

Auch durch den Befehl Gottes an Abraham, Isaak zu opfern (Gn 22, 2), wurde das 5. Gebot des Dekalogs nicht umgestürzt. Denn Gott ist der oberste Herr über Leben und Tod; daher kann er sowohl verbieten wie gebieten, zu töten.

Weiter wendet man ein:[2]) mit dem 5. Gebot harmoniere nicht die Blutrache, die bis heute wie ein Fluch auf den Völkern des Ostens laste, die aber der Pentateuch sanktioniert habe, indem es Nm 35, 19 heißt: der Nächstverwandte des Ermordeten soll den Mörder töten an der Stelle, wo er ihn trifft. Doch es ist zu beachten, daß Moses die Blutrache nicht einführte; er hat die bereits bestehende Institution der Blutrache, die er nicht abzuschaffen vermochte, gemildert und der Willkür des einzelnen entzogen mittels des ius asyli (Nm 35).

---

[1]) Wie Eerdmans, angeführt und bekämpft von König, Theologie des A. T., S. 273, es tut.

[2]) Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart 1903, S. 26.

Auf diese Weise wurde Rechnung getragen dem 5. Gebot des Dekalogs, das sich also auch in diesem Falle nicht ganz unwirksam zeigte.

VI. Nach LXX und Vulgata lautet das 6. Gebot: Du sollst nicht ehebrechen (Ex 20, 14 und Dt 5, 18). Auf Grund dieses Gebotes ist behauptet worden, im Alten Testament sei nur Ehebruch verboten gewesen, nicht Unzucht; der Katechismus mache sich einer Bibelfälschung schuldig, wenn er das 6. Gebot formuliere: Du sollst nicht Unkeuschheit treiben.[1])

Im Hebräischen findet sich das Verbum na'aph, das die alten Uebersetzungen allerdings wiedergeben mit: Ehebruch treiben. Doch läßt sich na'aph zusammenstellen mit dem arabischen Verbum nachaba = sich begatten, welche Bedeutung auch ägyptisches nhp hat.[2]) Dann schließt die Formulierung des 6. Gebotes nicht bloß Ehebruch in sich, sondern auch Unzucht.[3]) Uebrigens ist es dem Dekalog nicht darum zu tun, eine erschöpfende Aufzählung zu geben. Außerdem liegen Stellen vor, aus denen unzweideutig hervorgeht, daß außer Ehebruch noch andere sexuelle Sünden im Alten Bund verboten waren. Daß die Homosexualität als schwere Sünde betrachtet wurde, zeigt die Erzählung von dem über die Pentapolis hereingebrochenen furchtbaren Strafgericht Gottes (Gn 19). In Gesetzesform ist dieses Laster ausdrücklich verboten in der Tora: Lv 20, 13. Ferner verbot die Tora Bestialität (Lv 20, 15 f.) und Prostitution (Lv 19, 29 und Dt 23, 17). Wenn ein Mädchen bei der Verheiratung nicht als Jungfrau erfunden wurde, sollte es gesteinigt werden (Dt 22, 20 f.).[4]) Unter Strafe gestellt war auch Vergewaltigung einer Jungfrau (Dt 22, 28 f.). Tobias mahnt seinen nicht verheirateten Sohn: Attende tibi ab omni fornicatione (Tob 4, 13). Beim Siraziden begegnet die Aufforderung an den Vater, darauf zu achten, daß die Jungfrauschaft seiner Tochter nicht verletzt werde (42, 10). Wenn der Ehebruch mit besonderem Nachdruck verboten wurde, geschah es wohl deshalb, weil damit außer der Schändlichkeit, die er mit anderen Arten der Unenthaltsamkeit gemein hat, auch die Sünde der Ungerechtigkeit verbunden ist.[5])

Wenn Gott dem Propheten Osee den Auftrag gibt: Nimm dir ein Hurenweib und zeuge mit ihm Hurenkinder (1, 2), sind die Bezeichnungen uxor fornicationum und filii fornicationum prolep-

---

[1]) Vgl. „Katholische Kirchenzeitung" 1921, Nr. 27: Das VI. Gebot und seine Formulierung (Schmitt S. J.).

[2]) Gesenius-Buhl, Hebr. u. aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament[16]. Leipzig 1915, S. 477.

[3]) Mit Recht übersetzt darum Schlögl, a. a. O., S. 114 und 263: Sei nicht unkeusch!

[4]) Auch jetzt noch wird in Palästina auf Bewahrung der Jungfrauschaft strenge gesehen. Bauer schreibt: Wehe der Jungfrau, die es sich einfallen ließe, ihr heiligstes Gut, ihre Reinheit preiszugeben! An dem Tag, wo sie ihre Schande nicht mehr verbergen kann, wird sie „abgeschlachtet" oder lebendig eingemauert. (Volksleben im Lande der Bibel. Leipzig 1903, S. 115.)

[5]) Catechismus Romanus III, 7, 5.

tisch zu verstehen.[1]) Das Weib nämlich, das Osee sich zur Frau nahm, wurde ihm hernach treulos. Die Ehe des Propheten Osee mit diesem Weibe sollte ein Sinnbild der Ehe Jahves mit Israel sein, das auch die Treue Gott nicht hielt, sondern Götzen nachlief und so geistigen Ehebruch trieb: Israel ist auf solche Weise eine Hure geworden (1, 2; 4, 12 f.).

VII. Im 7. Gebot wird zwar bloß der Diebstahl ausdrücklich verboten, aber es ist klar, daß durch das Verbot der geringeren Sünde auch die schwereren Verbrechen derselben Gattung untersagt sind.[2])

Eine Umstoßung des 7. Gebotes beinhaltet nicht die bekannte biblische Erzählung Ex 3, 22; 11, 2 f.; 12, 36, derzufolge über Befehl Jahves die Israeliten Aegypten unter Mitnahme von goldenen und silbernen Geräten und von Kleidern der Aegypter verlassen haben. Delitzsch freilich schreibt: Dabei wird Jahve nicht allein als der Anstifter des Raubes, sondern sogar als der Helfershelfer bezeichnet, indem er die Aegypter zum Herleihen günstig stimmte! Das alles ist für religiöses Empfinden unendlich schmerzlich.[3]) Delitzsch spricht also von einem Herleihen. Das hebräische Verbum hisch'il (Ex 12, 36) bedeutet jedoch: auf eine Bitte eingehen, gewähren, willfahren.[4]) Daher ist Ex 12, 36 zu übersetzen: Jahve machte die Aegypter den Israeliten günstig gesinnt, so daß sie der Bitte der Israeliten willfahrten. Die Aegypter schenkten also den Israeliten die erbetenen Sachen. Zum bloßen Leihen hätten in der Schreckensnacht, in der Aegypten von Totenklagen widerhallte, die Aegypter sich herbeigelassen, auch ohne besondere Einwirkung Gottes, die indes eigens hervorgehoben wird. Ferner werden die Aegypter nicht geglaubt haben an eine Rückkehr der Israeliten in das Nilland. Daher sind die an der zitierten Stelle unmittelbar folgenden Worte: et spoliaverunt Aegyptios nicht zu verstehen im anstößigen Sinn, zumal das im hebräischen Text stehende Verbum nissal nie bedeutet: mit Trug oder List wegnehmen.[5]) Die Mitnahme von goldenen und silbernen Geräten sowie von Kleidern war eine gerechte, teilweise Ent-

---

[1]) Sellin, Einleitung in das Alte Testament^2. Leipzig 1914, S. 98. Zschokke-Döller, Historia Sacra V. T^7. Wien 1920, S. 318. In der dritten Auflage jedoch (1920, S. 109 f.) und in seinem Kommentar Das Zwölfprophetenbuch (Leipzig 1922, S. 23 ff.) vertritt Sellin die Ansicht: Osee erhielt den göttlichen Auftrag, ein übel berüchtigtes, verbuhltes Weib zu heiraten und mit ihm Kinder zu zeugen, die im Hinblick auf die Mutter auch als Hurenkinder bezeichnet werden. Rießler faßt „Unzucht und Unzuchtskinder" wegen der abrupten Redeweise im Hebr. Text als Glosse (Die kleinen Propheten. Rottenburg 1911, S. 8). Auch Heermann hält das Attribut Oenunim (fornicationum) bei dem Weibe und den Kindern des Propheten unursprünglich. Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1922, S. 292 ff.

[2]) Cat. Rom. III, 8. 4.

[3]) Die große Täuschung, I, S. 77.

[4]) Vgl. König, Hebr. u. aramäisches Wörterbuch zum A. T., S. 475.

[5]) Weiß, a. a. O., S. 29 zählt für letztere Bedeutung fünf hebräische Verba auf.

schädigung für die vielen Unbilden, die die Israeliten von den Aegyptern hatten erdulden müssen, und für ihre im Pharaonenreich zurückgelassenen Immobilien. Von einem Raub kann ferner auch deshalb nicht die Rede sein, weil Gott der oberste Eigentümer der irdischen Güter ist (Ps 23, 1).

VIII. Delitzsch beklagt es, daß das 8. Gebot (Ex 20, 16) anstatt seiner Beschränkung auf falsches Zeugnis nicht gleich in seinem Wortlaute die allgemeine Fassung erhielt: du sollst nicht lügen. Er fährt dann fort: Würde uns so das Bewußtsein der Verwerflichkeit der Lüge in jeglicher Gestalt von frühester Jugend auf eingeimpft . . ., so würde hiermit unausdenkbarer Segen über die Welt gebracht werden.[1] Doch jeder vernünftige Unterricht wird mit dem Katechismus dem Kinde beibringen, daß durch das 8. Gebot jede Lüge verboten wird. Denn wer sich der Wahrheit nicht befleißt, wem außer Gericht an der Lüge nichts gelegen ist, schwebt in sicherer Gefahr, auch vor Gericht als Zeuge zu lügen. Ausdrücklich verboten ist die Lüge Lv 19, 11, wo in unmittelbarem Anschluß an das 7. Gebot gesagt wird: Non mentiemini.

Es wurde behauptet, das 8. Gebot verliere seine Kraft durch das schlimme, aber nach der Bibel von Gott belohnte Beispiel der Patriarchen, die logen.[2] So habe Abraham gelogen, da er Sara, seine Frau, für seine Schwester ausgab, aber trotzdem habe er hiefür über Einschreiten Gottes reiche Geschenke erhalten (Gn 12, 11 ff.). Allein Abraham hat nicht gelogen, da er Sara in Aegypten seine Schwester nannte; denn sie war tatsächlich seine Halbschwester (Gn 20, 12). Doch angenommen, wenn auch nicht zugegeben, Abraham hätte gelogen, wo steht geschrieben, daß er wegen seiner Lüge, zur Belohnung für seine Lüge über Einschreiten Gottes reiche Geschenke erhalten hat? Der Empfang derselben hat seinen Grund darin, daß Pharao so verhindern wollte, daß Abraham wegen der Wegnahme seiner Schwester Lärm schlage. Indem Abraham seine Frau in Aegypten als seine Schwester bezeichnete, hat er nicht geschützt die Heiligkeit der Ehe. Dafür mußte er sich aber auch eine Zurechtweisung von Seite Pharaos und die Ausweisung aus Aegypten gefallen lassen.[3] Der Patriarch blieb somit nicht ungestraft. Auch Isaak darf nicht der Lüge beschuldigt werden, weil er, dem Beispiele seines Vaters Abraham folgend, sein Weib Rebekka vor dem Philisterfürsten Abimelech als seine Schwester ausgab (Gn 26, 7 ff.). Denn er war mit Rebekka verwandt; ferner wird im biblischen Sprachgebrauch das Wort Schwester im weiteren Sinne angewendet.

---

[1]) Babel und Bibel. Dritter (Schluß-) Vortrag. Stuttgart 1905, S. 20.
[2]) Vgl. Delitzsch, Die große Täuschung, S. 75 f. Gunkel glaubt, in seinem Kommentar zur Genesis (Göttingen 1917, S. 407) bemerken zu müssen: Charakteristisch ist es, daß alle Patriarchen gelegentlich einmal lügen.
[3]) König, Die Genesis, S. 455.

Wohl aber hat auch Isaak die Heiligkeit der Ehe gefährdet und deshalb eine Zurechtweisung vom Philisterfürsten verdient. Man sagt weiter, Jakob hat seinen greisen Vater belogen, indem er sich für Esau ausgab, und dessenungeachtet habe er dafür Gottes reichsten Erstlingssegen empfangen (Gn 27). Gewiß, Jakob hat gelogen, indes wo sagt die Schrift, daß er Gottes reichsten Segen erhielt, weil er Isaak belogen hat? Wie schwer mußte Jakob den von ihm verübten Betrug nachher büßen!

IX. und X. Der Dekalog verbietet nicht nur äußere, sondern auch innere Sünden: die alttestamentliche Ethik erhebt sich zu bewunderungswürdiger Höhe. Das 9. und 10. Gebot (Ex 20, 17 und Dt 5, 21) wollen die trübe Quelle verstopfen, aus der Tatsünden hervorgehen. Im 9. Gebot wird die Begierde untersagt, Ehebruch zu begehen. Daß aber auch die Uebertretung des 9. Gebotes Ehebruch ist, hat erst Christus ausgesprochen (Mt 5, 28). Christus erklärte allen Zeiten: 6. und 9. Gebot bilden ein Ganzes, eine Einheit; auch die Verletzung des 9. Gebotes ist Ehebruch.

Es geht nicht an, mit Eerdmans zwischen dem 6. und 7. Gebot einerseits und dem 9. und 10. Gebot anderseits den Unterschied zu machen: bei den letzten zwei Geboten sei zu verstehen, etwas, was unbehütet ist, an sich zu nehmen.[1]) Denn dann besagte das 6. Gebot: du sollst nicht Ehebruch begehen mit dem von seinem Ehemann bewachten Weib. Welch sinniges Gebot![2]) Unrichtig ist ferner die Ansicht, die Erwähnung des Hauses im 10. Gebot setze die Ansässigkeit Israels in Palästina voraus; somit könne dieses Gebot nicht auf die mosaische Zeit zurückgehen. Kann und darf denn ein weiser Gesetzgeber nicht auch Zukünftiges in seine Gesetzgebung einbeziehen? Sodann besaßen die Israeliten schon in Aegypten Häuser (Ex 12, 7). Es darf nicht aus dem Auge verloren werden, daß die Israeliten zur Zeit Moses' durchaus keine rohen Nomadenhorden waren.[3])

Die anglikanische Revisionskommission schlägt vor, im 9. und 10. Gebot den Gegenstand des Begehrens: deines Nächsten Frau und Gut nicht mehr zu nennen; das 9. und 10. Gebot soll in Hinkunft einfach lauten: du sollst nicht begehren.[4]) Werden nicht in unserem Zeitalter Ehe und Eigentum auf das heftigste angegriffen? Brennt man nicht vor Begierde, gerade diese Institutionen aus den

---

[1]) Angeführt bei König, Das Deuteronomium, S. 90.

[2]) Darum nützt nichts die Berufung auf Ex 34, 24, wo das Verbum chamad sich bezieht auf Unbehütetes. Auf solche Weise würde, wie eben gesagt, das 6. Gebot albern gestaltet werden.

[3]) Nikel, Die Pentateuchfrage. Münster 1921, S. 47. — Ex 20, 17 steht zuerst das Haus und dann die Frau, Dt 5, 21 findet sich die umgekehrte, dem 6. und 7. Gebot entsprechende Stellung. Die Aufeinanderfolge in Ex läßt sich durch den Fehler eines Kopisten erklären (Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash. Freiburg i. Br. 1905, S. 36 f.).

[4]) In der origenistischen Zählung sind 9. und 10. Gebot in ein Gebot zusammengezogen. Dagegen wird das Bilderverbot eigens gezählt.

Angeln zu heben? Und da will man das 9. und 10. Gebot der Konkretheit entkleiden, ihnen Blut und Farbe nehmen, sie herabdrücken zu einem blassen, fleischlosen Schemen!

An wen richtet sich der Dekalog? Greßmann antwortet: Mit dem „Du" ist der erwachsene, verheiratete Mann, der Hausvater angeredet; denn nur so versteht man die Mahnung, nicht die Ehe zu brechen und des Nächsten Haus zu begehren. Darum ist auch die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren, ursprünglich als die Rücksichtnahme auf die alten Eltern gemeint.[1]) Aus dem Kollektivum „Volk Israel" tritt deutlich heraus das Individuum, wie ganz klar dem 4. Gebot zu entnehmen ist: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. Ehrlich allerdings meint: Das Versprechen im 4. Gebot gilt nicht dem Individuum, sondern der Gemeinde als solchen, und demgemäß muß auch das Gebot mit Bezug auf die Gemeinde verstanden werden.[2]) Er ist aber dann gezwungen, „Vater und Mutter ehren" in dem absonderlichen, unnatürlichen Sinn zu nehmen: die väterlichen Sitten und Gebräuche bewahren!

Nach Delitzsch enthält der Dekalog vom 4. Gebot ab Vorschriften, die bei den Babyloniern schon viele Jahrhunderte früher in Kraft waren.[3]) Als Parallele zum 9. und 10. Gebot führt dieser Forscher § 25 des Codex Hammurabi an:[4]) Wenn in jemandes Haus Feuer ausbricht und jemand, der zum Löschen gekommen, sich nach einem Besitzstück des Hausherrn gelüsten läßt und das Besitzstück des Hausherrn nimmt, so soll jener Mensch in jenes Feuer geworfen werden. Aber wie ersichtlich, bestraft das babylonische Gesetzbuch nicht das bloße Gelüsten, sondern die böse Tat. Der Dekalog hingegen verbietet das bloße Gelüsten. Umsomehr müssen das 9. und 10. Gebot als gegen die bloße Begierde gerichtet aufgefaßt werden, als die entsprechenden Tatsünden ohnehin schon durch das 6. und 7. Gebot verboten worden waren. Es besteht mithin in dieser Hinsicht ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen Tora und Codex Hammurabi, dem die Forderung, die Begierde zu bekämpfen, fehlt.[5]) Sachliche Parallele zum Dekalog bieten die in den babylonischen Beschwörungen (Surpu) vorkommenden Fragen: Hat er Vater und Mutter verachtet? Hat er zu Nein Ja gesagt? Hat er das Blut seiner Genossen vergossen? War sein Mund gerade, sein Herz aber unwahr?[6]) Auch das ägyptische Totenbuch weist Aussagesätze auf, die inhaltlich an die Prohibitive des Dekalogs stark erinnern.[7]) Solche Parallelen können nicht Wunder nehmen; ist ja der Inhalt des Dekaloges ein-

---

[1]) A. a. O., S. 477.
[2]) A. a. O., S. 344.
[3]) Die große Täuschung, S. 68.
[4]) Babel und Bibel, III, S. 19.
[5]) Jeremias, a. a. O., S. 372.
[6]) Kittel, a. a. O., S. 654.
[7]) Kittel, a. a. O., S. 653.

geschrieben in das Menschenherz (Röm 2, 15). Es ist mit Evidenz ethnographisch nachgewiesen worden, daß der Dekalog im wesentlichen Gemeingut aller denkfähigen Menschen ist.[1]) Aber bei welchem Volk außer bei Israel findet sich der Dekalog so ungetrübt, so rein und lauter? Es ist darum nicht eine maßlose Ueberhebung,[2]) sondern der Ausdruck berechtigten Hochgefühls, wenn es Dt 4, 8 heißt: Wo wäre irgend eine große Nation, die so vollkommene Satzungen und Rechte besäße? Der Dekalog gibt wieder, wenn man von der Heiligung des siebten Tages absieht, das natürliche Sittengesetz, das der Mensch schon mit der bloßen Vernunft zu erkennen vermag. Wenn Gott trotzdem auf Sinai den Dekalog positiv geoffenbart hat, geschah es aus Erbarmen, um dem infolge der Erbsünde verdunkelten Verstand und dem zum Bösen geneigten Willen nachzuhelfen. Weil der Inhalt des Dekalogs eingegraben ist in den Tafeln des menschlichen Herzens, gilt vom Dekalog: Nicht im Himmel droben ist dieses Gesetz, so daß du sagen könntest: wer von uns wird zum Himmel emporsteigen und es herabholen, damit wir es hören und erfüllen? Nicht jenseits des Meeres ist es, so daß du sagen könntest: wer wird über das Meer segeln und es herüberbringen, damit wir es hören und erfüllen? Nein, nahe bei dir ist dieses Gesetz, in deinem Herzen ist es, daß du es hörest und beobachtest (Dt 30, 12 ff.).

Gewiß handelt es sich im Dekalog in erster Linie um die Festlegung der Moral innerhalb Israels. Aber ebenso sicher ist es, daß die Gebote des Dekalogs als allgemeine Menschheitssatzungen zu verstehen sind. Man leugnet zwar, daß der Dekalog das menschliche Leben, die Ehe und Familie, das Eigentum an sich sicherstellen will, man verneint, daß die sittlichen Gebote des Dekalogs einem der alttestamentlichen Propheten oder Priester als absolute Gebote bekannt gewesen sind.[3]) Doch mußte nicht der Glaube, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild erschaffen ist (Gn 1, 26 f.; 2, 7), den Gedanken totschlagen, als Objekt des Verbotes der Tötung zu betrachten bloß die Volksgenossen? Es wurden von Gott Plagen verhängt über Pharao, der, ohne es zu wissen, gegen die Heiligkeit der Ehe sich verfehlte (Gn 12, 17). Also verpflichtet das 6. Gebot auch den Heiden. Allerdings wird Dt 23, 19 f. erlaubt, von Nichtisraeliten Zinsen zu nehmen, während von den eigenen Volksgenossen der Israelit keine Zinsen verlangen durfte.[4]) Aber folgt daraus, daß man das Verbot des Stehlens auch relativ gefaßt hat? Sarkastisch bemerkt König:[5]) Eine schöne Zumutung an einen Elia, daß er in Zarpath[6]) (1 Kg 17, 10) einen Diebstahl für erlaubt gehalten haben soll!

[1]) Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung. 3. Bd. Freiburg i. Br. 1914.
[2]) Delitzsch, Die große Täuschung, S. 61.
[3]) Eerdmans und Kittel, a. a. O., S. 589, Anm. 2.
[4]) Kittel, a. a. O.
[5]) Geschichte der Alttest. Religion, S. 280.
[6]) Heidnische, phönizische Stadt.

Zurückzuweisen ist die Anschauung, von prophetischem Geist sei im Dekalog auch nicht eine Spur zu entdecken.[1]) Indem der Dekalog die sündhafte Begierde verbietet, die die Mutter der Tatsünde ist, gibt er unzweifelhaft prophetischen Geist kund.[2]) Dies berechtigt jedoch nicht zum Schluß, daß der Dekalog erst in der Prophetenzeit entstanden ist. War er ja dem Propheten Osee, der zu den ältesten Schriftpropheten zählt, zweifelsohne ein mosaisches Gesetz.[3]) Der Dekalog war schon „der Katechismus der Hebräer in der mosaischen Zeit".[4])

Im vorigen Jahrhundert rief ein italienischer Abgeordneter in öffentlicher Parlamentssitzung der Geistlichkeit zu: Nehmt eines von euren Geboten weg und wir werden euer Kredo singen! Der Dekalog als Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes ist der Dispensgewalt der Kirche entrückt. Da die Kirche die vernünftige Menschennatur nicht abändern kann, vermag sie nicht etwas zu erlauben, was jener zuwider ist. Der Stifter der Kirche, Christus, hat offen erklärt: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben (Mt 5, 17). Nicht nur das Privatleben, auch die Politik und das Wirtschaftsleben sind und bleiben gebunden durch die Gebote, die von Sinai aus verkündet wurden. Der Dekalog ist zugleich Gegenstand des Glaubens.

‚Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes.'

Von Franz X. Steinmetzer.

(Fortsetzung.)

Wir gehen weiter zur Untersuchung der Himmelfahrt des Elias. Ueber diese lesen wir 4 Kg 2, 7 ff.: Es gingen auch fünfzig Mann von den Prophetenjüngern mit und stellten sich abseits in einiger Entfernung auf, während die beiden am Jordan standen. Da nahm Elias seinen Mantel, wickelte ihn zusammen und schlug damit auf das Wasser. Da teilte es sich, daß beide trocken hindurchgehen konnten. Als sie nun drüben angekommen waren, sagte Elias zu Elisäus: Bitte, was ich dir tun soll, ehe ich von dir genommen werde! Elisäus sprach: Möchte mir ein doppelter Anteil an deinem Geiste zufallen! Da erwiderte er: Um Schweres hast du gebeten. Wenn du mich siehst, wie ich von dir genommen werde, soll dir so geschehen. Wenn nicht, wird es nicht geschehen. Während nun die beiden im Gespräch weiterschritten, kam plötzlich ein feuriger Wagen

---

[1]) Greßmann, a. a. O., S. 475.
[2]) Vgl. Baentsch, a. a. O., S. 184.
[3]) Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Leipzig 1922, S. 43. Vetter, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch: Tüb. Quart. 1901, S. 102 f.
[4]) Greßmann, a. a. O., S. 477.

mit feurigen Rossen und trennte die beiden. Und Elias fuhr im Gewittersturm nach dem Himmel. Als er das sah, rief er: Mein Vater, mein Vater! Wagen Israels und seine Reiter! Dann sah er ihn nicht mehr. Da faßte er seine Kleider und riß sie in zwei Stücke. Dann hob er den Mantel des Elias auf, der ihm entfallen war, und trat an das Ufer des Jordans zurück. Er nahm den Mantel des Elias, der ihm entfallen war, schlug ins Wasser und sprach: Wo ist nun Jahwe, der Gott des Elias? Als er aber ins Wasser schlug, teilte es sich nach beiden Seiten, daß Elisäus hindurchgehen konnte.

Stellen wir daneben die Erzählung der Himmelfahrt Jesu, so läßt sich eine eigentümliche Tatsache feststellen. Erstens gibt es eine ganze Reihe von Aehnlichkeiten zwischen der alt- und neutestamentlichen Erzählung. In der Gefolgschaft des Elias befinden sich fünfzig Prophetenjünger; in Jesu Gesellschaft befinden sich die Apostel, vielleicht auch die Emmausjünger. Elias überschreitet mit Elisäus den Jordan; um auf den Oelberg zu gelangen, mußte Jesus mit den Jüngern den Kidron-Bach überschreiten. Elisäus stellt an Elias eine Bitte; die Jünger fragen den Herrn nach der Wiederherstellung Israels. Elias verheißt dem Elisäus einen doppelten Anteil an seinem Geist; Jesus verkündet den Aposteln die Herabkunft des Heiligen Geistes. Elias fährt vor den Augen des Elisäus gen Himmel auf; Jesus wird vor den Augen der Apostel in den Himmel aufgenommen. Elias wird im Gewittersturm entführt; Jesus wird durch eine Wolke den Augen der Apostel entzogen. Zu diesen auffallenden Entsprechungen kommt jedoch zweitens eine andere überraschende Tatsache. Gerade die am meisten als wunderbar anzusprechenden Ereignisse der Eliaserzählung finden sich in dem Berichte über Jesu Himmelfahrt nicht abgeklatscht. Umgekehrt fehlen die wunderbaren Züge der neutestamentlichen Erzählung in der alttestamentlichen. In der christlichen Himmelfahrtserzählung fehlt die wunderbare Teilung des Wassers durch den Mantel, es fehlen die feurigen Rosse samt dem Wagen, es fehlt der auffallende und gewiß ganz ungewöhnliche Ausruf des Elisäus, es fehlt die Mantelprobe des Elisäus. Auf der anderen Seite läßt sich die als legendenhaft bezeichnete Engelerscheinung und die als mythologisch angesehene Zahl 40 der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung bei Elias nicht nachweisen. Wir stünden also vor der sonderbaren Erscheinung, daß bei der Uebertragung der Erzählung von der Himmelfahrt des Elias auf Jesus eine ganze Anzahl von gleichgültigen Zügen herübergenommen, dagegen die wunderbarsten Pinselstriche des Bildes entfernt worden wären. Jedermann muß gestehen, daß die dichtende Einbildungskraft des Volkes nicht in dieser Weise Neues hervorbringt. Das Wunderbare ist es doch gerade, was die Phantasie des Volkes anzieht und befruchtet. Wir können somit aus diesen Erwägungen nur den einen Schluß ziehen, daß die alttestamentliche Erzählung von des Elias Himmelfahrt mit der neutestamentlichen von Jesus nichts zu tun hat.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung wird bestätigt durch eine andere Beobachtung. Es gibt im Neuen Testament eine Person, die ausdrücklich mit Elias in Verbindung gebracht, ja mit dem Namen Elias selbst belegt wird. Es ist dies bekanntermaßen Johannes, der Vorläufer Christi. (Vgl. Mt 11, 14 u. ö.). Es lassen sich aber außerdem noch zahlreiche Vergleichungspunkte zwischen Elias und dem Täufer aufweisen. Wenn wir ganz davon absehen wollen, daß nach der Tradition Elias wie Johannes aus priesterlichem Geschlecht gewesen sei, so wird doch die äußere Erscheinung des Täufers mit der des Elias (4 Kg 1, 8), seine Wirkungsstätte am Jordan und in der Wüste, sein Verhältnis zu Herodes und Herodias und überhaupt seine ganze prophetische Tätigkeit mit dem Ort des Auftretens des Elias, seinem Verhältnis zu Achab und Jezabel und der ganzen Richtung seiner prophetischen Wirksamkeit in Vergleich gestellt werden dürfen. Wäre nun zu der Zeit, als die Erzählungen des Neuen Testamentes entstanden sind, die „Eliaslegende“ von Einfluß auf die Gestaltung der einzelnen Geschichten gewesen, dann müßte es uns wahrhaftig wundernehmen, wenn der Gestalt des Täufers, die durch so viele Züge mit jener des Elias verknüpft ist, nicht auch der Zug, der den meisten Anspruch auf Legendarität besitzt, die Himmelfahrt, angedichtet worden wäre. Allein ganz im Gegenteil dazu wird dem Täufer ein nichts weniger als wunderbares Ende zugeschrieben und dies unter so eigentümlichen Umständen, daß von einer auch nur entfernten Vergleichung des Todes des Täufers mit der Himmelfahrt des Elias keine Rede sein kann. Wenn also jene Gestalt, die geradezu eine anziehende Kraft auf die „Eliaslegende“ ausüben mußte, nicht imstande war, sich das ruhmreiche Ende einer Himmelfahrt zu erwerben, wie soll man dann glauben, daß die Himmelfahrt des Elias gerade Jesus, dessen Erscheinung von der des Elias so weit absticht, angedichtet worden sei? Johannes, Jesu Vorläufer, ist uns ein Beweis, daß wie er selbst so auch Christus nichts von Elias entlehnt hat.

Die Zusammenstellung von Offb 5 mit der Himmelfahrt Jesu als Inthronisation des Weltgottes,[1]) wie sie Gunkel vornimmt, soll uns nicht lange aufhalten. Denn eine Durchsicht des genannten Kapitels zeigt, daß hier gar keine Sonderzüge vorhanden sind, die gerade zu einer Vergleichung des zum Himmel Auffahrenden mit dem auf dem Throne Sitzenden, noch mit dem Lamme berechtigten. Der Gedanke der Inthronisierung ist übrigens ein so allgemeiner, daß man die Parallelen aus der ganzen Welt zusammenholen könnte, ohne auch nur einen Schritt weiter zu kommen. Auch die Vergleichung mit dem Aufsteigen des „Menschen“ aus dem Meere und sein Emporsteigen zum Himmel, auf die Gunkel a. a. O. hinweist und die gleich hier abgetan werden möge, ist kein glücklich gewählter Zug. Denn

---

[1]) A. a. O., 72.

das Aufsteigen des „Menschen" IV Esra 13 aus dem Meer ist mehrfach mit der wunderbaren Geburt des Messias zusammengestellt worden.[1]) Will man nun den eben wunderbar geborenen „Menschen" sogleich zum Himmel auffahren lassen? Von einer Himmelfahrt im neutestamentlichen Sinne kann übrigens bei diesem apokryphen Buche keine Rede sein. Denn daß der „Mensch" in den Himmel, den Aufenthaltsort Gottes und der Engel,[2]) eingegangen sei, wird an der fraglichen Stelle nicht behauptet. Die Abfassung des Buches um 100 n. Chr. macht die Vergleichung mit den lukanischen Stellen obendrein wenig verfänglich.

II. Babylonische Parallelen.

Man hat zunächst daran erinnert, daß von mehreren babylonischen Gottheiten wie Ischtar, Tammûz, Nergal ein „Aufsteigen" angeführt wird. Man gibt jedoch selbst zu, daß dieses Aufsteigen den Gegensatz bildet zu der diesen Gottheiten beigelegten Höllenfahrt.[3]) Auch die Erklärung der Himmelfahrt Jesu als Dublette zur Auferstehung des Herrn, die selbst aus Babylonien entlehntes mythisches Gut sei,[4]) ist nur ein kläglicher Notbehelf. Denn der Begriff des „Aufsteigens" allein kann doch nicht als genügender Vergleichspunkt angesehen werden. Da könnte man aus aller Herren Länder Vergleiche in Fülle beibringen, die aber doch nichts beweisen könnten. Soll schon ein Vergleich gemacht werden, dann kommen nur jene babylonischen Erzählungen in Betracht, welche ein wirkliches Auffahren zum Himmel ausdrücklich berichten. Es sind dies vor allem zwei, die von Adapa und die von Etana.

Ueber Adapa berichten alte Inschriften folgendes. Adapa[5]) war ein Seher zu Eridu, der von seinem Vater, dem Gott Ea, zwar Weisheit aber nicht Unsterblichkeit erlangt hatte. Beim Fischen im persischen Golf ward ihm einst vom Südwind das Boot umgeworfen. Im Zorn darüber zerbrach Adapa dem Südwind die Flügel, daß er eine ganze Woche dem Land keine Kühlung zuführen konnte. Daraufhin ward Adapa vor den obersten der Götter, Anu, gerufen. Ea rät seinem Sohne, sich die Fürsprache zweier Gottheiten, des Gisch-Zida und des Tammûz, zu verschaffen, warnt ihn aber gleichzeitig, die ihm vorgesetzte Speise und den Trank zu berühren. So steigt Adapa zum Himmel empor. Tammûz und Gisch-Zida treten

---

[1]) Vgl. Steinmetzer, Jesus, der Jungfrauensohn, Münster i. W. 1917, 34.

[2]) Keulers, Die eschatologische Lehre d. 4. Esrabuches, Freiburg i. Br. 1922, 187.

[3]) Zimmern, KAT³, 389; Christusmythe, 48.

[4]) Vgl. Steinmetzer, Osterglaube und babylonische Mythe in dieser Zeitschrift, Jg. 1923, 273 ff.

[5]) Dieser Mythus wurde zuletzt von A. Ungnad ins Deutsche übertragen. Siehe: Die Religion der Babylonier und Assyrer, Jena 1921, 128 ff.; vgl. auch A. T. Clay, A hebrew deluge story, New Haven 1922, 39 ff.

für Adapa ein und besänftigen Anu. In der Erkenntnis, daß jetzt, nachdem Adapa die Geheimnisse des Himmels und der Erde von seinem Vater erlernt habe, nichts anderes übrig bleibe, als ihm ewiges Leben zu verleihen, befiehlt Anu, dem Adapa die Lebensspeise zu geben. Allein getreu der Warnung des Ea enthält sich Adapa des Genusses der himmlischen Speise und des himmlischen Trankes. So gibt Anu den Befehl, den unglücklich durch den eigenen Vater Betrogenen zur Erde hinabzubringen.

In der Tat finden wir hier eine Himmelfahrt des Adapa berichtet. Und doch, wie groß ist der Unterschied zwischen der neutestamentlichen und der babylonischen Himmelfahrtserzählung! Jesus fährt zum Himmel auf, um an der Rechten des Vaters zu sitzen (Mk 16, 19); Adapa fährt zum Himmel auf, um sich vor Anu zu verantworten. Zwei Männer in weißen Gewändern verkünden den Aposteln das Scheiden Jesu: zwei Gottheiten, Tammuz und Gisch-Zida, müssen für Adapa Fürsprache einlegen. Am Ende der Zeiten wird Jesus so, wie er zum Himmel aufgefahren ist, zum Gericht erscheinen (Apg 1, 11); Adapa muß sogleich wieder zur Erde hinabsteigen. Schon die wenigen Vergleichspunkte, die man mit Mühe ausfindig machen kann, weisen nach ganz verschiedenen Richtungen hin. Der Hauptunterschied zwischen der Adapa- und der christlichen Himmelfahrtserzählung aber ist der, daß Jesu Himmelfahrt den Mittelpunkt und das zu berichtende Hauptereignis bildet; im Adapamythus dagegen liegt der Schwerpunkt der Legende auf dem tragischen Schicksal des Sohnes des Ea. Der Vater in seinem Wohlwollen gegenüber dem Sohn warnt ihn vor der himmlischen Speise. So nahe daran war Adapa, in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen zu werden. Ein beklagenswerter, tückischer Zufall hat es verhindert. Man darf deshalb mit gutem Gewissen sagen, daß die Erzählung von Jesu Aufnahme in den Himmel schlechthin mit dem Adapamythus nichts zu tun habe. Es kann uns daher gar nicht verwundern, wenn der Adapamythus vielmehr mit der biblischen Erzählung vom Baume der Erkenntnis zusammengestellt worden ist, mit der sie sicherlich mehr ähnliche Züge teilt, als die Erzählung von Jesu Himmelfahrt.

Eine andere Himmelfahrtserzählung findet sich in dem babylonischen Etanamythus,[1]) wenngleich der Erfolg auch dieses Aufstieges zum Himmel ebensowenig von Dauer war wie bei Adapa. Die Stadt war von den Göttern verlassen worden.[2]) Unordnung

---

[1]) Etana, der Schäfer, ist nun als zwölfter Herrscher der Dynastie von Kisch (V. vorchristliches Jahrtausend) festgestellt. Seine Regierungsdauer hätte 625 Jahre betragen, was natürlich mythisch ist (siehe Clay, a. a. O., 84). Der Etanamythus ist sicher ein durch in vorgeschichtlicher Zeit eingetretene Naturereignisse veranlaßter Mythus, wie dies u. a. auch für die Drachenmythen des Zweistromlandes von M. Witzel behauptet wird (Der Drachenkämpfer Ninib, Fulda 1920).

[2]) Die Uebersetzung siehe bei Ungnad, a. a. O., 132 ff.; vgl. auch Clay, a. a. O., 33 ff.

und Verwirrung treten ein. Die Götter, die diesem Zustand ein Ende machen wollen, betrauen Ischtar mit der Rettung. Etana wird zum König erhoben. Damals hatten ein Adler und eine Schlange einen Bund zur gemeinschaftlichen Betätigung des Zerstörungswerkes geschlossen. Allein der treulose Adler vergriff sich an den Kindern der Schlange, die er verschlang. Schamasch, von der Schlange angerufen, rät ihr, sich in einem Versteck zu verbergen und den Adler, der sich ihr naht, zu töten. Dies geschieht auch und der Adler soll in einem Loch in den Bergen sterben. In seiner Not verspricht der Adler dem Sonnengott ewigen Gehorsam im Fall seiner Rettung. Seit dem Verlassen der Stadt durch die Götter hatte jede Fruchtbarkeit bei Mensch und Tier aufgehört. Der fromme Etana erscheint nun vor Schamasch mit der Bitte um das „Gebärkraut", damit seine Frau einen Sohn bekomme. Schamasch verweist Etana an den Adler im Gebirge. Dieser fleht Etana um Hilfe an und macht sich erbötig, den König zum Himmel emporzutragen (wahrscheinlich um ihm die Unsterblichkeit zu verschaffen). Nach achtmonatlicher Pflege hat sich der Adler soweit erholt, daß der Flug gewagt werden kann. Etana besteigt den Rücken des Vogels und wird bis in den Himmel des Anu emporgetragen. Jenes wunderbare Kraut ist jedoch bei Anu nicht zu finden. Sie müssen weiter empor zu Ischtar. Allein nach einem Flug von sechs Stunden stürzten beide zur Erde hinab.[1]) Ueber das weitere Schicksal des Etana sind wir nicht unterrichtet. Die Etanasage ist auch Gegenstand von Darstellungen auf Siegelzylindern. Zahlreiche Einzelheiten sind noch ungeklärt.

Wer die vorstehende kurze Inhaltsangabe gelesen hat, wird kaum die Ueberzeugung gewinnen, daß die Vergleichung dieser babylonischen Mythe mit unserem neutestamentlichen Thema besonders aussichtsreich sei.[2]) Es möge genügen, zwei Züge der beiden Erzählungen einander gegenüber zu stellen. Im biblischen Bericht wird Jesu Himmelfahrt ganz anspruchslos mit den schlichten Worten erzählt: „Und als er dies gesprochen hatte, ward er vor ihren Augen emporgehoben; und eine Wolke entzog ihn ihren Augen." Wie anders schildert die Etanamythe die Himmelfahrt ihres Helden! Etana besteigt den Rücken des Adlers und mit dieser Last fliegt der Adler zum Himmel empor. Nach der ersten Meile bemerken beide, daß das Land wie ein Berg, das Meer wie ein Wasserlauf aussieht. Nach der zweiten Meile schaut die Erde aus wie ein Garten. Nach der dritten Meile ist das Meer geworden wie der Graben eines Gärtners. Bei dem weiteren Fluge zum Himmel der Ischtar steigen die beiden wieder eine Meile höher und die Erde ist geworden wie eine Hütte, das Meer wie ein Hof. Nach der zweiten Meile erscheint ihnen die

---

[1]) Ob wegen Schwindels, wie **Ungnad** annimmt, oder vielleicht durch Einwirkung Ischtars (Clay, a. a. O., 35), ist nicht auszumachen.

[2]) Vgl. auch Kirchner, Marduk v. Babylon und Jesus Christus, M.-Gladbach 1922, 133 f.

Erde wie ein Kuchen, das Meer wie ein Brotkorb. Nach der dritten Meile ist das Land ganz entschwunden und das Meer verwirrt den Blick des Etana, so daß er wieder zur Erde herab will. Der Adler, dem die Gabe der Sprache verliehen ist und der auf seinem Rücken einen Menschen der Sonne entgegenträgt, ist sicherlich eine so auffallende Erscheinung, daß niemand imstande ist, zu erklären, wie aus diesem, aus der Rüstkammer der Legende reichlichst ausgestattetem Bilde die schlichte und doch so erhabene Szene der Aufnahme Jesu in den Himmel werden konnte.

Man wird nun antworten, es sei selbstverständlich niemand der Ansicht, aus den beiden babylonischen Mythen von der Himmelfahrt des Adapa und des Etana hätten sich unmittelbar die neutestamentlichen Erzählungen über Jesu Himmelfahrt gebildet. Die beiden babylonischen Legenden seien ebenso lange destilliert und raffiniert worden, bis sie die für die Aufnahme ins Urchristentum nötige Assimilationsfähigkeit erlangt hätten. Erst nachdem die grob mythischen Züge abgeschliffen und der innere Gehalt auf das christliche Niveau abgestimmt worden war, sei die Uebertragung auf das neutestamentliche Gebiet erfolgt. Allein auch diese Annahme kann uns nicht in Verlegenheit bringen. Denn wenn jene babylonischen Mythen auch durch lange Zeit hindurch einen Prozeß der Destillation und Raffination durchgemacht haben sollen, dann müssen sie eben doch irgendwo im Umlauf gewesen sein. In das Urchristentum konnten sie aber eindringen nur durch die Vermittlung der jüdischen oder der alttestamentlichen Religion. Denn wenn die Namen der beiden Helden unserer Mythen — Adapa und Etana — auf das Westland, d. h. Palästina, hinweisen,[1]) wird man mit Rücksicht auf die immer deutlicher hervortretende Tatsache von der Beeinflussung der Kultur des Zweistromlandes durch die des Westens[2]) nur zwei Möglichkeiten vor sich sehen: Entweder sind jene Mythen, die in Babylonien nachweisbar sind, unmittelbar aus ihrer westlichen Heimat ins Neue Testament eingeführt worden oder aber sie haben den Umweg über das Zweistromland gemacht. Im letzteren Falle ist zu bedenken, daß die uns vorliegenden Abschriften der beiden Mythen der Bibliothek Assurbanipals (669 bis 626 v. Chr.) entstammen. Um die Mitte des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts war demnach im Zweistromland von einer „Destillation" unserer Mythen noch nichts zu merken. Im anderen Falle dagegen könnte der „Destil-

---

[1]) Etana ist wie mehrere andere Namen der schon angeführten alten Herrscherliste aus Kisch westsemitisch. Adapa wird mit dem bei Berossus genannten Urkönig Alaparos zusammengestellt, was ebenfalls westsemitisch ist (vgl. dazu Clay, a. a. O., 40, A. 4).

[2]) Besonders die neuen Ausgrabungen in Boghazköi sind geeignet, die Kultur des Westlandes und damit auch des A. T. in ein günstiges Licht zu stellen. Vgl. die sehr lesenswerte Schrift von Ungnad, Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens, Breslau 1923, 14.

lations- und Raffinierungsprozeß" bereits seit dem dritten oder vierten vorchristlichen Jahrtausend begonnen haben. Dann aber wäre sicher zu erwarten, daß die bedeutendsten und wichtigsten Denkmäler der Literatur des Westlandes aus der ältesten Zeit Hinweise auf die beiden babylonischen Mythen aufzeigen. Dies gilt auch für den Fall ihrer Einführung nach Palästina erst nach 650 v. Chr. Allein die zwei alttestamentlichen „Parallelen" zu Jesu Himmelfahrt weisen durchaus keine Züge auf, die eine Verwandtschaft mit dem Etana- und Adapamythus nahelegen könnten. Insbesondere würde es wohl schwer fallen, zu erklären, warum aus dem Adler des Etana in der Eliaserzählung ein Wagen mit feurigen Rossen gemacht worden sei. Aber anderseits finden wir die auffallendsten Rollen der beiden Mythen in den alttestamentlichen Büchern nicht selten vertreten. Bei der Lebensspeise, deren Genuß Adapa verweigert, kann man an den Lebensbaum des Paradieses oder an das Manna in der Wüste denken. Der Adler wird ungezählte Male in der Heiligen Schrift genannt, dasselbe gilt von der Schlange.[1]) Und doch treten die genannten Motive nirgends in Verbindung mit dem Himmelfahrtsmotiv auf. Dies ist wohl ein durchschlagender Beweis, daß von einer Himmelfahrtslegende, die durch babylonische Motive beeinflußt worden wäre, im Neuen Testament keine Rede sein kann. Zur Zeit als Lukas seine Himmelfahrtsberichte geschrieben hat, waren die von ihm berichteten Tatsachen so weit in das Licht der wohlbeglaubigten Zeitgeschichte gerückt, daß eine babylonische Legende weder unmittelbar noch mittelbar auf seine Aufzeichnungen Einfluß erlangen konnte.

So bleibt uns von babylonischen Mythen nur noch jene über die Entrückung des Xisuthros kurz zu erwägen. Ueber diese berichtet Berossos in seinem Sintflutberichte,[2]) daß nach der großen Flut Xisuthros festes Land gefunden habe. Er verließ darauf das Schiff mit seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermann. Er erbaute einen Altar und brachte ein Opfer dar. Hierauf verschwand er mit allen denen, die das Schiff verlassen hatten. Die im Schiffe Verbliebenen suchten darauf den Xisuthros und riefen ihn beim Namen. Doch sahen sie ihn nie wieder, sondern eine Stimme vom Himmel verkündete ihnen, daß sie fromm leben sollten; denn wegen seiner Frömmigkeit sei Xisuthros zu den Göttern entrückt worden. Auch sein Weib, seine Tochter und der Steuermann nehmen an derselben Auszeichnung teil.

Man braucht nicht lange nachzudenken, um zu finden, daß die Erzählung von der Hinwegnahme des Xisuthros nicht der Himmelfahrt Jesu, sondern vielmehr der Entrückung des Henoch, vielleicht auch der der Enmeduranki ähnlich ist. Da wir bereits gesehen haben,

---

[1]) Vgl. J. Hehn, Zur Paradiesesschlange, Merkle-Festschrift, 1922, 137 ff.

[2]) A. Schoene, Eusebi Chronicorum libri duo I, 20 ff.

daß diese beiden letzten Erzählungen keinerlei Verwandtschaft mit der von Jesu Himmelfahrt aufweisen, brauchen wir diese Frage hier nicht von neuem aufzuwerfen. Die Entrückung des Xisuthros samt seinen Gefährten müßte doch auch im Neuen Testamente einen entsprechenden Widerhall finden. Mit Jesus müßten die Apostel und die frommen Frauen zum Himmel entrückt werden. Allein dies ist nach der ganzen Tendenz der neutestamentlichen Erzählung ausgeschlossen. Die Stimme vom Himmel, die so oft im Neuen Testament erscheint (Mt 3, 16 par.; 17, 5 par.; Jo 12, 28), fehlt gerade in der Himmelfahrtserzählung. Man wird hier vergeblich versuchen, Verbindungslinien zwischen Babylon und dem Neuen Testament zu konstruieren.

Als deutlicher Hinweis auf den legendären Charakter der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung wird auch noch die Zahl der Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt angesehen. Die Zahl 40 sei hochmythologisch. Denn 40 Tage lang verschwinden die Plejaden unter dem Horizont und erst nach Ablauf dieser Frist erscheinen sie zu Beginn des Frühjahrs erneut am Himmel. Daher sei 40 die Zahl des Winters und der Regenzeit, die Zahl des Sturmes und des Unheils, wo die Schiffahrt aussetzt (Hesiod, Opera et dies V. 385; vgl. Apg 27, 9). So wird die Plejadenzahl zum Symbol aller Nöte und Entbehrungen. 40 Jahre ziehen die Israeliten durch die Wüste, 40 Tage lang wandert Elias durch die Einöde, 40 Tage verbirgt sich Esra mit fünf Männern an geheimem Ort (4 Esra 14, 22 ff.), 40 Tage fastet Jesus, 40 Tage dauert der castus im Attiskult zu Rom, 40 Tage währt die Fastenzeit auch im römischen Kalender, 40 Schläge weniger einen ist ein gesetzliches Strafausmaß (2 Kor 11, 24) u. s. w.[1]) Dabei ist man sich freilich klar, daß die Ansetzung der vierzigtägigen Zeit der „Nöte und Entbehrungen" zwischen Auferstehung und Himmelfahrt keinen rechten Sinn hat. Man nimmt daher an, daß der mythischen Unglückszahl 40 eigentlich die vierzigtägige Fastenzeit entspreche und die Himmelfahrt Jesu als Dublette zur Vorstellung von Jesu Auferstehung gewertet werden müsse. Diese Ansicht, die von T. K. Cheyne eine „höchlich befriedigende Theorie" genannt wird,[2]) ist bereits von Clemen gebührend zurückgewiesen worden.[3]) Es läßt sich nämlich überhaupt nicht nachweisen, daß die alten Babylonier eine vierzigtägige Zeit der Unsichtbarkeit der Plejaden angenommen haben. In Wirklichkeit dauert sie doch in allen Breiten und in den einzelnen Jahrhunderten verschieden lange. Wenn sich nun auch tatsächlich einmal in einem Beschwörungstext die Zahl 40 anscheinend als Dauer des Wütens der Dämonen aufzeigen läßt,[4])

---

[1]) Vgl. KAT³, 389; Jeremias, ATAO², 62 u. ö.
[2]) Bible Problems, London 1904, 115.
[3]) Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T., Gießen 1909, 260.
[4]) Vgl. KAT³, 389. Der Text ist K. 1551, Craig, Astrol.-astron. Texts, p. 39, Rs. 1.

so kann doch diese Zahl nichts mit der Frist, die zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu verstrichen ist, zu tun haben. Denn wenn im Babylonischen in dieser Zeit die Dämonen wüten, kann doch dieser Erscheinung in dem Zwischenraum der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nichts auch nur entfernt Aehnliches gegenübergestellt werden. Dazu kommt, daß man Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in ein mythisches Ereignis zusammenlegen muß, um die 40 Unglückstage, die zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nicht passend untergebracht werden können, als vierzigtägige Fastenzeit vor die Auferstehung stellen zu können. Eine solche vierzigtägige Fastenzeit ist aber doch gerade im Evangelium zwar vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, nicht aber vor seinem Leiden belegt. Die Erklärung der Himmelfahrt Jesu als einer Dublette zur Auferstehung verkennt vollkommen die dogmatischen Motive, auf denen beide Tatsachen ruhen. Denn die Auferstehung begründet die Erlösung und den Sieg über Sünde und Tod, die Himmelfahrt Jesu dagegen ist eine Folge der Auferstehung: Jesu verklärter Leib konnte nicht dauernd auf Erden weilen, er mußte in den Himmel aufgenommen werden. Es ist ein Beweis von einer kaum glaublichen Aeußerlichkeit der Auffassung, daß man Auferstehung und Himmelfahrt Jesu als ein mythisches Ereignis erklärt aus dem Grunde, weil in beiden Fällen ein „Aufsteigen", das erstemal aus dem Grabe, das zweitemal von der Erde zum Himmel, stattfindet.

Aber geben wir uns mit diesen durchaus einleuchtenden Gedankengängen noch nicht zufrieden. Nehmen wir immerhin an, die Zahl 40 sei als die Plejadenunglückszahl in Babylonien belegt. Soll diese mythische Zahl ins Neue Testament eindringen, kann dies offenbar nur auf dem Umwege über das Alte Testament geschehen. Unter dieser Voraussetzung steht aber zu erwarten, daß jene Stellen des Alten Testamentes, wo die Zahl 40 sich findet, auf die Plejaden hinweisen und gleichzeitig den Gedanken der Himmelfahrt erkennen lassen. Allein es ist nicht abzusehen, was der vierzigjährige Zug der Israeliten durch die Wüste, die vierzigtägige Wanderung des Elias durch die Einöde, die vierzigtägige Zurückgezogenheit des Esra mit den Plejaden zu tun haben sollten. Auch wenn man ganz allgemein den Sinn der Zahl 40 als Unglückszahl auffaßt, kann man nicht behaupten, daß alle angeführten vierzigjährigen oder vierzigtägigen Perioden ausgesprochen den Charakter einer Unglückszeit trügen. Wäre wirklich die Zahl 40 als Unglückszahl in Israel und im Judentum bekannt gewesen, dann hätten zahlreichen anderen Zeiten wirklichen Unglücks — man denke vor allem an die Wegführung nach Babylon — die Signatur der Unglückszahl aufgedrückt werden müssen. Anderseits aber ist der Fall des Elias der einzige im Alten Testament, wo eine Himmelfahrt berichtet wird. Aber gerade hier wird die Zahl 40 nicht mit seiner Entrückung zusammengestellt. Man muß offenbar doch wohl sagen, daß die für die Zahl 40 als Mythologem vorgebrachten

Argumente so schwach sind, daß man sie sich schwächer überhaupt nicht vorstellen kann. Es mag einen oberflächlichen Beobachter „höchlich befriedigen", phantastische Vergleiche zwischen der heiligen Geschichte und der babylonischen Mythe anzustellen, als Beweise können solche Spielereien nicht im entferntesten gewertet werden.

Darnach ist zu beurteilen, was es zu besagen hat, wenn „im Babylonischen das Bild des Aufsteigens zum Himmel und als Gegensatz dazu das des Hinabsteigens zur Unterwelt mehrfach als Ausdruck großer Fröhlichkeit und großer Traurigkeit (himmelhoch jauchzen, zum Tode betrübt sein) verwendet wird".[1] Man beruft sich vor allem auf ein Gedicht, in dem es von der Veränderlichkeit des menschlichen Sinnes heißt:

Hungern sie, so gleichen sie einer Leiche,
sind sie satt, so kommen sie ihrem Gotte gleich;
sind sie fröhlich, so reden sie vom Aufsteigen zum Himmel,
sind sie betrübt, so sprechen sie vom Hinabfahren zur Hölle.

Auch eine Stelle eines Tell El Amarna-Briefes (Winckler Nr. 189; Knudtzon Nr. 264) wird erinnert. Dort lesen wir: Siehe, was uns betrifft, so sind auch auf dich meine Augen (gerichtet). Ob wir hinaufsteigen zum Himmel, ob wir hinabsteigen in die Erde (Unterwelt), so ist doch unser Haupt in deinen Händen.

Allein es wird doch wohl niemand im Ernste die Erzählung der Himmelfahrt Jesu auf diese babylonischen Redensarten zurückführen wollen. Denn als Wohnort der Götter ist auch dem Bewohner des Zweistromlandes der Himmel der Ort des Glückes, die Unterwelt als Aufenthaltsort der Verstorbenen der Ort des Unglücks. An ein wirkliches Aufsteigen zum Himmel oder Abfahren zur Unterwelt ist dabei offenbar gar nicht gedacht. Die in dem Tell El Amarna-Brief sich findende Phrase kann mit Ps 139, 8 zusammengestellt werden. Der Gedanke aber, daß man selbst droben im Himmel und drunten in der Hölle in der Hand eines Höhern sich befindet, hat mit Christi Himmelfahrt überhaupt nichts Gemeinschaftliches.

Uebersehen wir die lange Reihe der besprochenen babylonischen Parallelen zu Jesu Himmelfahrt, so dürfen wir sagen, daß eine unvoreingenommene Prüfung der verglichenen Mythen und Vorstellungen auf das Deutlichste zeigt, daß die Geschichtlichkeit der Himmelfahrtserzählung von der babylonischen Mythe nichts zu fürchten hat.

III. Andere Mythen.

Von anderen Mythen hat man besonders griechische[2]) mit der Himmelfahrt Jesu zusammengestellt. Es sei erinnert an die Aufnahme des Herakles in den Himmel. Sobald die Flamme des

---

[1]) Zimmern, Christusmythe, 49.
[2]) Vgl. z. B. Alpha-Omega 10 ff.

Scheiterhaufens, auf dem dieser Heros sich verbrennen will, auflodert, kommt eine Wolke mit Donner und Blitz vom Himmel herab und entführt Herakles in den Olymp. Auch Dionysos, der Sohn des Zeus und der Semele, wird nach seinem Tode in die himmlischen Regionen aufgenommen, nach einer Auffassung zusammen mit seiner Gemahlin Ariadne, nach einer anderen mit seiner jungfräulichen Mutter Semele. Adonis soll am zweiten Tage nach seinem Tode auferstanden und in den Himmel aufgefahren sein. Ganymed, der dritte Sohn des Troas, wurde wegen seiner Schönheit im Gewitter hinweggenommen, um Jupiter als Mundschenk zu dienen. Die Zahl dieser und ähnlicher Mythen des klassischen Altertums könnte noch weiter vermehrt werden.[1]) Auch der indische Heros Krischna steigt nach Vollbringung mannigfacher Heldentaten in den Himmel des Indra empor.

Alle angeführten Mythen weisen allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit der Himmelfahrt Jesu auf. Allein es wäre naiv, sich der Meinung hinzugeben, daß damit bereits die neutestamentliche Himmelfahrtserzählung als auf derselben Stufe wie die heidnischen stehend erwiesen sei. Denn wenn wir gesehen haben, daß die alttestamentlichen Himmelfahrtserzählungen nicht als Quelle der neutestamentlichen angesehen werden können, wenn wir keinen auch wie immer gearteten Einfluß der babylonischen Mythe auf die Erzählung von Jesu Himmelfahrt nachweisen konnten, darf wohl das eine als feststehend gelten, daß zur Zeit, als Lukas und Markus ihre Himmelfahrtsberichte aufzeichneten, die urchristliche Sammlung evangelischer Erzählungen in sich so gefestigt war, daß sie jedem Einfluß von außen energischen Widerstand entgegenzusetzen vermochte. Es wäre also methodisch sicherlich nicht einwandfrei, anzunehmen, daß innere Einflüsse unwirksam, äußere dagegen tätig gewesen seien.

Auch die Himmelfahrt des Mithras kann mit der Aufnahme Jesu in den Himmel nicht zusammengestellt werden. In einer Reihe von bildlichen Darstellungen der Mithrasdenkmäler wird sein Leben von der wunderbaren Geburt[2]) bis zu seiner Himmelfahrt veranschaulicht.[3]) Die Bilder stellen offenbar die wichtigsten Ereignisse eines Epos dar, das verloren gegangen ist. Hier wird Mithras als der weise „Mittler", d. h. der Heilbringer gefeiert, welcher die irdische Welt schafft und erhält, indem er ihr aus der Welt der Götter den Stier, das wichtigste Opfertier, und das Licht vermittelt.[4]) Der

---

[1]) Vgl. Ilias XX, 233. H. Diels bietet in seinem Aufsatze: Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante (Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. XXV, 1922, 239 ff.) keine Parallelen zur Himmelfahrt Jesu, sondern zu den Ekstasen des Paulus und der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus. Siehe noch unten.

[2]) Vgl. Steinmetzer, Jesus, der Jungfrauensohn, 45 ff.

[3]) Greßmann, Mithras, der Rinderdieb, Deutsche Literaturzeitung XXXXIV, 1923, 79 ff.

[4]) Ebd. 89 f.

Sonnengott, der den Raub wieder gutmachen will, wird durch die Opfergaben, gebratenes Rindfleisch und Wein, festgehalten. Er huldigt dem Mithras und verpflichtet sich auch für diese Welt der Sonnengott zu sein. Nach dem ersten Opfermahl fährt Mithras mit dem Sonnengott zum Himmel auf.

Diese Erzählung kann man, abgesehen von chronologischen Bedenken, mit der neutestamentlichen Himmelfahrtsgeschichte nicht zusammenstellen. Denn wenn ihr Anfang — die wunderbare Geburt — und ihr Ende — die Himmelfahrt des Helden — übernommen worden sein soll, dann ist es doch auffallend, daß von den übrigen Abenteuern des Mithras nichts ins Christentum aufgenommen worden ist. Bilder wie das Quellbohren durch einen Pfeilschuß, die Bändigung und Tötung des Stieres wären dankbare Motive für die legendenbildende Phantasie gewesen. Uebrigens ist doch auch das von Mithras gebrachte „Heil" ganz verschieden von der christlichen Erlösungsvorstellung.

Aber die angeführten Parallelen sind ja auch nur in sehr entferntem Maße der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung ähnlich. Es ist wiederum der eine gemeinschaftliche Gedanke, daß ein höheres Wesen nach Vollbringung eines an Machttaten, Verdiensten reichen Lebens unter die Götter entrückt wird, der sich in allen Erzählungen wiederfindet. Man vergißt nun darauf, daß dieser Gedanke ein recht allgemeiner ist und sich auf Schritt und Tritt nachweisen läßt. Denn die Erhebung Aschenbrödels zur Gemahlin des Prinzen, die Erhebung des Josef zum Gebieter über ganz Aegypten (Gen 45, 26), die Erhebung und Auszeichnung des Mardochäus durch den König und viele andere Züge bekannter Erzählungen können in letzter Linie als eine Art „Himmelfahrt" gewertet werden. Es ist nichts mehr als natürlich, daß in dem Falle, wo Gottheiten als handelnd auftreten, eine wirkliche Himmelfahrt das Leben des Helden beschließt. In diesem Sinn kann in letzter Linie das Eingehen jeder frommen Seele in die himmlische Seligkeit als Himmelfahrt aufgefaßt werden. Und doch wird sich niemand verhehlen, daß alle diese „Himmelfahrten" mit Jesu Aufnahme in den Himmel nichts zu tun haben. Denn für alle jene Helden, die in den Himmel aufgenommen werden, bedeutet dieser eine Erhöhung. Nicht so für Jesus. Er kehrt zurück zum Vater, von dem er ausgegangen ist. Dies ist der springende Punkt. Für die mythischen Helden ist die Himmelfahrt der Beginn der Erhöhung, für Jesus das Ende der Erniedrigung.

Endlich ist es aber geradezu eine Blasphemie, auch vom literarischen Gesichtspunkt aus betrachtet, die heidnischen, groben Himmelfahrtserzählungen mit jener von Jesu Rückkehr zum Vater zusammenzustellen. Man denke allein an des Herakles Tod und Himmelfahrt. Auf einem hohen Berge wird ein Scheiterhaufen errichtet, die Flammen zucken auf, Herakles stürzt sich in das Feuer-

meer, eine Wolke mit Blitz und Donner erhebt den Helden in den Himmel. Der einzige Berührungspunkt zwischen dieser und der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung ist außer der Aufnahme des Helden in den Himmel die Wolke. Wenn dieses Requisit der mythologischen Himmelfahrt im Neuen Testament erhalten geblieben sein soll, wo sind dann der Scheiterhaufen, Donner und Blitz, und vor allem das unverwüstliche Motiv der Selbsttötung hingeraten? Ueber alle diese Schwierigkeiten muß man hinwegsehen, wenn man mythischen Einfluß im Neuen Testament annehmen will. Unerklärbar bleibt auch, was aus dem Sonnengott geworden ist, mit dem Mithras zum Himmel auffährt, desgleichen aus Semele und Ariadne, den Begleiterinnen des Dionysos auf seiner Himmelsreise.

Eine weit verbreitete Vorstellung, die endlich noch als Ausgangspunkt der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung angeführt wird, ist die von der „Himmelreise der Seele".[1]) Sie ist vor allem im Parsismus, ferner im Judentum zu finden, und man nimmt an, sie sei eine Uebertragung des ursprünglich babylonischen Mythus von dem aufsteigenden Licht auf die menschliche Seele. Besonders in den Oden Salomos wird die Himmel- und Höllenfahrt, sei es des Messias, sei es des Frommen mehrfach besungen.[2]) Wir haben keinen Grund, uns auf eine eingehende Untersuchung dieses Themas einzulassen. Denn soweit es sich um die „Himmelreise der Seele" des Frommen handelt, darf es als ausgeschlossen gelten, daß zu einer Zeit, wo — nach Ansicht der freisinnigen Forschung — die Bausteine zu der alle menschlichen Grenzen durchbrechenden Gottesgestalt des Erlösers aus aller Herren Länder zusammengetragen wurden, einzelne Züge vom Bilde des Gerechten auf den Messias selbst wären übertragen worden. Das Umgekehrte erweist sich als das allein Mögliche. Insoweit aber wenigstens einzelne der Oden Salomos auf den Messias gedeutet werden,[3]) ist zu erinnern, daß die Theorie von der Reise der Seele des Messias zum Himmel sich nirgends in der uns bekannten jüdischen Theologie — also auch nicht in der vorchristlichen — findet. Es könnte sich also um eine Himmelfahrt des Messias höchstens in demselben Sinne handeln, wie man auch dem Gerechten eine solche zuschreiben kann. Mit anderen Worten, es kann sich nur darum handeln, daß man sich das Aufsteigen der Seele des Messias in den Himmel in derselben Weise vorstellte

---

[1]) Vgl. KAT³, 389 f.; Bousset, Archiv f. Rel. Wiss. IV (1901), 136 ff., 229 ff.; Kyrios Christos (nur diese Aufl. zur Hand), 248/251; Cumont, Les mystères de Mithra², Brüssel 1902, 119 ff.; Dieterich, Mithrasliturgie, Leipzig und Berlin 1910, 179 ff.

[2]) Siehe besonders die Oden 36, 11, 15, 17, 20 bis 22, 35, 38. Den Text siehe bei Grimme, Die Oden Salomos, Heidelberg 1911. Die neue Bearbeitung der Oden durch R. Harris und A. Mingana (Manchester 1916 bis 1920) ist mir leider nicht zugänglich.

[3]) Diese Deutung ist jedoch nicht sicher. Es kann sich auch um Interpolationen von christlicher Hand handeln (vgl. für Ode 36 Grimme, a. a. O., 85, für Ode 16 ebd. 36 u. ö.)

wie das der Seelen der anderen Frommen. Das ist aber noch lange keine Himmelfahrt. Denn das Kennzeichen der letzteren ist doch die Aufnahme nicht nur der Seele, sondern des Leibes. Daß nun der Messias auch dem Leibe nach in den Himmel auffahren werde, ist nirgends in der jüdischen Theologie gesagt. Wie sehr diese Unterscheidung berechtigt ist, ergibt sich daraus, daß nach der jüdischen Theologie manche Fromme die Reise der Seele zum Himmel, die naturgemäß erst nach dem Tode stattfindet, schon bei Lebzeiten glaubten vorwegnehmen zu dürfen. Es geschah dies mittels gewisser ekstatischer Zustände, in denen die Seele in den Himmel oder in das Paradies entrückt zu sein vermeinte. Auch hier handelt es sich einzig um eine Entrückung der Seele, während der Leib auf der Erde verbleibt. Solche Entrückungen der Seele ins Jenseits können auch aus dem Grunde nicht als Parallelen zu der Himmelfahrt Jesu angesehen werden, weil sie auf das deutlichste den Charakter eines Besuches im Himmel oder im Paradies an sich tragen, während Jesu Entrückung in den Himmel, wie immer wieder betont werden muß, ihrem innersten Wesen nach die Heimkehr zum Vater bedeutet.[1])

Wir haben uns bisher mit den Worten des Symbolums „aufgefahren in den Himmel" beschäftigt und gefunden, daß sich die Entlehnung der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung aus irgend einem Legendenkreis — sei es nun ein israelitisch-jüdischer oder ein heidnischer — nicht wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen läßt. Wir haben die Aufgabe, uns noch kurz mit der Fortsetzung des genannten Glaubensartikels zu befassen: „Sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters."

Schon Mk 16, 19 heißt es von dem zum Himmel Aufgefahrenen: Und er sitzt zur Rechten Gottes. Besonders in der neutestamentlichen Briefliteratur ist der Gedanke von der Teilnahme Jesu an der göttlichen Regierungsgewalt mehrfach ausgeführt. Gott hat Jesum von den Toten erweckt und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt, über jedes Fürstentum, jede Macht, Gewalt und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird nicht bloß in dieser, sondern auch in der kommenden Welt gesetzt (Eph 1, 20 f.). Jesus ward geoffenbart im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, sichtbar gemacht den Engeln, verkündigt unter den Völkern, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit (1 Tm 3, 16). Er hat einen Namen bekommen, der über alle Namen ist, daß in seinem Namen sich die Knie aller beugen müssen, derer, die im Himmel, die auf der Erde und die unter der Erde sind (Phl 2, 9 ff.). Er ist zur Rechten Gottes hingegangen, in den Himmel, da ihm Engel untertan wurden, Mächte und Ge-

[1]) Vgl. über die Himmelsreise der Seele in der jüdischen Theologie und über die genannten ekstatischen Zustände Bousset, Rel. d. Judentums², Berlin 1906, 342/590; Archiv f. Rel. Wiss. 138 ff. Siehe ferner H. Diels, a. a. O., über ähnliches bei den Schamanen, im klassischen Altertum und später.

walten (1 Pt 3, 22). Man erklärt nun, die hier sich findende Vorstellung einer Apotheose und Inthronisation sei ihrer Art nach mythologisch.[1]) Auch hier liege letzten Grundes der Sonnenmythus vor. Der Sonnengott dringt zum Himmel empor und gründet hier ein neues, seliges Reich.[2])

Die angeführten neutestamentlichen Briefstellen lassen besonders drei Gedanken hervortreten. Sie besagen, der in den Himmel Aufgefahrene sitze zur Rechten des Vaters, er sei erhaben über die Engel, er sei jeder anderen Gewalt und Herrschaft entrückt. Vergleichen wir diese Gedanken mit den uns bekannten „Sonnenmythen".[3])

In den beiden Psalmenstellen 47, 69 und 57, 12 kommt allerdings der Gedanke zum Ausdruck, daß sich Jahwe auf den Thron setzt und über die Heiden herrscht. Allein dies genügt doch offenbar nicht, eine Beziehung zu Jesu Sitzen zur Rechten des Vaters herzustellen. Denn abgesehen davon, daß Jesus ja gar nicht auf dem Thron sitzt, ist es doch schließlich Aufgabe eines jeden Königs, über seine Untertanen und womöglich auch über die Feinde zu herrschen. Henoch wird von der Erde hinweggenommen, Elias fährt gen Himmel. Allein gerade die ältesten Quellen sagen uns nichts über ihr Schicksal im Jenseits. Nirgends aber wird etwa erwähnt, daß sie zur Rechten Gottes säßen, über die Engel erhaben und jeglicher Gewalt entrückt seien. Betreffend die Apotheose des Lammes Offb 5 haben wir schon gesehen, daß sie mit den Himmelfahrtserzählungen nichts zu tun hat, wie auch der Sonnenmythus nur gewaltsam mit ihr in Verbindung gebracht werden kann. Der Mensch, der IV Esra 13 mit den Wolken des Himmels fliegt, vor dessen Blick alles erbebt, vor dessen Stimme alles dahinschmilzt, hat keine Aehnlichkeit mit dem zur Rechten Gottes thronenden Jesus des Neuen Testamentes. Die Himmelfahrt der beiden babylonischen Helden Adapa und Etana nimmt ein so frühzeitiges, unglückliches Ende, daß sie von vornherein auf jeden Vergleich verzichten. Xisuthros gelangt zwar zu den Göttern; daß er aber dort eine herrschende Stellung erlangt habe, wird keineswegs betont. Die griechischen Heroen Herakles, Dionysos, Adonis und Ganymed wie der indische Krischna werden zwar in den Himmel aufgenommen und den Göttern beigesellt. Indessen ist aus der ganzen Natur der Sache ersichtlich, daß ihre Stellung im Jenseits keinesfalls eine solche war, die die Eifersucht der anderen Gottheiten hätte herausfordern können. Wird doch Ganymed gar nur zum Mundschenk des Göttervaters bestimmt.

---

[1]) Gunkel, Relig. Erklärung, 72.

[2]) A. a. O.

[3]) Vgl. auch Kirchner, a. a. O., 134 ff., wo mit Recht auch die von Zimmern, Christusmythe, 50, herangezogene Parallele der Erhebung Marduks zum Götterkönig zurückgewiesen wird. Denn Marduks Erhöhung bedingt die Botmäßigkeit der anderen Gottheiten, wogegen nach 1 Kor 11, 3 auch des erhöhten „Christi Oberhaupt Gott ist". Auch der Grund der Erhöhung ist verschieden.

Man kann die Apotheose des Messias im Himmel von einem zweifachen Standpunkt aus besehen. Entweder betrachtet man sie an sich als Ausdruck der Machtstellung Jesu im Jenseits; oder man stellt sie in Verbindung mit der Himmelfahrt des Herrn und sieht sie an als notwendige Folge seiner Erhöhung. Die erste Betrachtungsweise bietet nichts Verfängliches. Denn daß die mit der göttlichen Person des Sohnes so innig verbundene menschliche Natur jeder Gewalt entrückt, über die Engel erhöht und sogar bis zu Gottes Thron geführt wird, läßt sich aus neutestamentlichen Voraussetzungen unschwer erklären. Betrachtet man aber Jesu Apotheose im Zusammenhang mit seiner Himmelfahrt — und für den Historiker ist dies wohl methodisch richtiger —, so stehen wir vor der auffallenden Erscheinung, daß alle angeführten „Sonnenmythen" gerade in dem Punkte der Apotheose auf das gründlichste versagen. Während Jesu Himmelfahrt nur gewaltsam mit jenen Mythen in Vergleich gestellt werden konnte, ist die Zusammenstellung bezüglich der Inthronisation und Apotheose gar unmöglich. Der Inthronisation Marduks aber geht keine Himmelfahrt voraus. Es zeigt dies von neuem, wie man nach rein äußerlichen Vergleichspunkten Verwandtschaften glaubt aufrichten zu können zwischen Gliedern, die eine nur ganz entfernte Aehnlichkeit aufweisen. Es zeigt dies die vollkommene Ratlosigkeit der vergleichenden Religionsgeschichte, die gern die Mythen aufweisen möchte, denen der Glaube an „den Herrn Jesus" entsprungen sei, und die doch nicht Worte finden, nicht reden, nicht einmal stammeln kann.

* * *

Unsere Untersuchung hat uns auf langem Wege durch einen ganzen Wald von Mythen geführt, welche das Samenkorn bilden sollen, dem der Glaube der Urkirche an Jesu Himmelfahrt entstamme. Es ist bezeichnend für den Standpunkt unserer Gegner, daß man sich bis auf den heutigen Tag nicht hat einigen können, welches eigentlich das Heimatland der Himmelfahrts-„Legende" sei. Ueberall merkt man nur ein unsicheres Tasten und Fühlen, ein Behaupten ohne Beweis, als ob die Sache in sich schon so evident sei, daß es irgend welcher Argumente überhaupt nicht mehr bedürfte. Die vergleichende Religionsgeschichte begnügt sich in der Regel damit, gewisse Aehnlichkeiten zwischen der christlichen und der heidnischen Erzählung aufzuzeigen. Dies ist jedoch ein großer Irrtum. Es braucht doch nicht alles, was ähnlich ist, auch verwandt zu sein. Man weise also nebst der Aehnlichkeit auch die Verwandtschaft nach. Diese Methode haben wir im Vorhergehenden befolgt. Es hat uns nicht genügt, die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten der einander gegenübergestellten Gegenstände miteinander zu vergleichen, sondern wir haben auch gefragt, auf welchem Wege eine Idee in das Neue Testament Eingang finden konnte. Es hat sich nun dabei gezeigt,

daß 1. die Aehnlichkeiten der verglichenen Himmelfahrtserzählungen rein äußerlich sind. Niemand würde sich um die untersuchten „Parallelen" kümmern, wenn bessere aufzutreiben wären. Es handelt sich also um einen reinen Notbehelf, dessen Qualität auf den ersten Blick klar wird. Wir haben dann 2. dem Wege nachgeforscht, auf dem die heidnischen Mythen in das Urchristentum hätten Eingang finden können. Dabei stellte es sich heraus, daß dieser Weg entweder gar keine Spuren oder aber solche, die in die Irre führen, aufweist.

Der Erfolg unserer Untersuchung ist somit ein vollkommen negativer: Es ist nicht die geringste Aussicht vorhanden — auch wenn die Ungeschichtlichkeit der neutestamentlichen Himmelfahrtserzählung feststünde —, ihre Entstehung auf irgend welche außerchristliche Erzählungen oder Mythen zurückzuführen. Zu früh frohlockt ein neuerer Autor: „Wissen Sie, daß die Verteidiger der geschichtlichen Existenz des Jesus nur noch Rückzugsgefechte liefern?"[1]) Naturgemäß ist wie die wunderbare Geburt so auch der Tod und die Verklärung des Helden am meisten von Mythen durchsetzt. Wenn nun die vergleichende Religionswissenschaft trotz des Aufgebotes ihrer gesamten Gelehrsamkeit keine anderen Quellen für die Apotheose des Erlösers namhaft machen kann als solche, die beim ersten Zusehen sogleich nicht als Beweise, sondern als Postulationen — so muß es sein — erkannt werden, dann dürfen wir guten Mutes jenen „Rückzugsgefechten" entgegensehen.

(Schluß folgt.)

Fundamentalthesen der katholischen Pädagogik.

Von J. Bernberg.

Der Physiker Kirchhoff sagt irgendwo, eine noch so grundstürzende wissenschaftliche Neuerung müsse sich auf ein Quartblatt zusammendrängen lassen. Das sei die Feuerprobe auf ihre Klarheit und Wahrheit. Dieser Feuerprobe seien die drei Thesen eines Buches unterworfen, das nach dem bekannten Redemptoristen P. Rösler p. m. „wie eine Bombe in unsere Pädagogik fiel und so viele fein gesponnene Fäden zerriß". Darf ich um aufmerksame und wohlwollende Prüfung jedes Satzes bitten? Aufmerksam: damit bei der Kürze nichts entgehe; wohlwollend: damit die trotzdem bleibenden Zweifel milde Deutung finden. Sonst müßte ich verzweifeln. So beschränkt ist der Raum. So einschneidend sind jene drei Thesen, die den Fundamentalsatz, den Fundamentalcharakter, die Fundamentalforderung der katholischen Pädagogik enthalten. Für alle Nebenfragen, sowie für die gründliche Behandlung dieser drei Hauptfragen

[1]) Alpha-Omega, 113.

muß ich ohnehin auf meinen „Umriß der katholischen Pädagogik“[1]) verweisen.

„Kein katholisches Kind kann und darf nach einer anderen Lehre zur Tugend und Heiligkeit erzogen werden als nach der allein-heiligmachenden Lehre Christi oder der katholischen Lehre.“ Dieser Fundamentalsatz katholischer Pädagogik bleibt wahr, auch wenn er für sich allein schon unsere katholische Pädagogik als eine „im Grundrisse verfehlte“ erweist. Steht derselbe doch nicht einmal dem Wortlaute nach in irgend einem ihrer wissenschaftlichen Werke, geschweige daß er die ganze Wissenschaft gleich einem Fundamente trüge. Er ist nämlich Dogma, als solches erwiesen nicht so sehr durch irgend eine einzelne Definition, sondern durch die ganze Theorie wie Praxis der heiligen Kirche. Denn nie hat die Praxis der katholischen Kirche Kinder wie Erwachsene nach einer anderen Lehre geheiligt und nie hat ihre Theorie zum Zwecke dieser Heiligung in Predigten, Brautunterrichten und Hirtenbriefen eine andere Lehre verkündigt als eben jene Lehre Christi oder katholische Lehre ohne Abstrich, ohne Zutat, ohne die geringste Aenderung. Dagegen freilich nicht ohne Entwicklung! So sehr das Senfkörnlein der ursprünglichen Lehre Christi aller Zutat von außen widerstrebt, so sehr verlangt es Entwicklung von innen. Jede Predigt entwickelt es. Ja, die ganze heute in der heiligen Kirche vorgetragene katholische Lehre ist nichts als eine Entwicklung der gestern und einst in der heiligen Kirche dem Volke vorgetragenen katholischen Lehre. Insbesondere haben die streng theologischen Wissenschaften seit je alle profanen Wissenschaften, vorab Philosophie und neuerdings Psychologie, zur Entwicklung der Lehre Christi aufgerufen. Definiert sich doch streng theologische Wissenschaft geradezu als „entwickelte Offenbarung“: „scientia demonstrabilium ex revalatione“, d. h. „Wissenschaft alles dessen, was sich aus der Offenbarung — also der Lehre Christi — beweisen oder entwickeln läßt“. Also fürchte Pädagogik nicht, es könne ein Quentchen Wahrheit, das neue und neueste pädagogische Forschung zutage gefördert, verloren gehen! Die tiefsten Forschungen werden die Entwicklungsfähigkeit des Senfkörnleins der Lehre Christi nicht erschöpfen, sondern nur eine streng theologische Disziplin der katholischen Tugendpädagogik heraufführen, die sich würdig neben die anderen streng theologischen Disziplinen stellen kann. Denn das ist sie oder vielmehr das muß sie werden, unsere katholische Tugendpädagogik: streng theologische Disziplin. Dieser ihr Fundamentalcharakter folgt mit der Sicherheit einer Selbstverständlichkeit aus ihrem dogmatisch sicheren Fundamentalsatz. Denn eine Wissenschaft, welche dem Inhalte nach nichts als entwickelte Lehre Christi ist, die ist dem Charakter nach nichts als streng theologische Disziplin. Beide aber:

[1]) J. Bernberg „Umriß der k. Pädagogik“, Regensburg, Manz (211 S.), brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—.

Fundamentalsatz und Fundamentalcharakter oder Inhalt und Form der katholischen Tugendpädagogik, werden dann von selbst mit einer Wucht, die keinen Widerspruch aufkommen läßt, die Fundamentalforderung einer Spaltung unserer bisherigen „theologisch-philosophischen" Pädagogik in eben jene streng theologische Tugendpädagogik und eine rein philosophische „Kulturpädagogik" geltend machen. So nenne ich nämlich in Ermanglung eines besseren Namens jene Pädagogik, die zu profanen Tüchtigkeiten erziehen lehrt. Denn es läßt sich nun einmal ein Inhalt, so heilig wie die Lehre Christi, wie z. B. Frömmigkeit, Herz-Jesu-Andacht und öftere Kinderkommunion, nicht neben einem Inhalt, so profan wie Rechnen und Schreiben, Arbeitskästen und schwedisches Turnen, in ein und derselben Wissenschaft behandeln. Es widerspricht dem mehr noch als der Inhalt die Form der beiden Wissenschaften. Denn eine streng theologische Wissenschaft muß letzten Endes mit jedem Satze auf der Offenbarung stehen, aus der sie sich entwickelt hat. Eine philosophische Disziplin darf dagegen mit keinem Satze auf der Offenbarung stehen. Beide Forderungen sind Grundgesetze der Wissenschaftslehre. Wundere man sich also nicht, wenn unsere bisherige Pädagogik, welche die durchaus theologisch zu behandelnde Tugenderziehung und die nur philosophisch zu behandelnde Kulturerziehung in ein und derselben „theologisch-philosophischen" Wissenschaft lehrte, einen viereckigen Kreis von Wissenschaft darstellte, die als Theologie letzten Endes mit jedem Satze auf dem Glauben stehen mußte, als Philosophie mit keinem Satze darauf stehen durfte, also mußte, was sie nicht durfte.

Doch ich vergaß die Feuerprobe. Das Quartblatt ist weit überschritten. Zum Ersatz seien die drei Thesen in drei dem Fachmanne auch ohne Beweis als Dogma oder als Selbstverständlichkeiten erwiesene Sätze zusammengedrängt: Katholische Kinder können nur nach einer Wissenschaft geheiligt werden, welche die allein-heiligmachende Lehre Christi entwickelt. Entwickelte Lehre Christi oder genauer ein System entwickelter Lehre Christi aber ist streng theologische Disziplin. Streng theologische Disziplinen endlich lassen sich so sicher nicht mit philosophischen Disziplinen zur Einheit einer Wissenschaft verquicken, als jene ganz und diese gar nicht auf dem Glauben stehen.

Darf ich dieser ersten Quartblattprobe gleich eine zweite hinzufügen? — Dadurch, daß Christus die Heiligung aller Menschen lehrte, mußte seine Lehre die Wurzel von vier Heiligungswissenschaften werden: einer allgemeinen und dreier besonderer. Die allgemeine ist die theologische Moral. Oder wollte einer dieselbe auf das Niveau eines Gesetzbuches der Sittlichkeit herunterdrücken? Die drei besonderen sind 1. die Pastoral, in der Erwachsene (Priester)

fremde Erwachsene heiligen lehren lernen;[1]) 2. die Aszetik, in der Erwachsene sich selber heiligen lernen; 3. die Tugendpädagogik, in der Erwachsene Unerwachsene heiligen lernen. Weitere Fälle sind nicht denkbar oder wenigstens nicht praktisch.[2]) Nun wohl die drei ersten bereits bestehenden Heiligungswissenschaften: Moral, Pastoral und Aszetik, enthalten nichts als entwickelte Lehre Christi. Warum also die vierte noch ausstehende Heiligungswissenschaft der Tugendpädagogik nicht ebenfalls? Die drei bereits bestehenden Heiligungswissenschaften sind ferner streng theologische Disziplinen. Warum also nicht auch die noch ausstehende vierte? Die drei bestehenden Heiligungswissenschaften lehren immer nur zu den heiligen Tüchtigkeiten oder Tugenden und nie auch zu profanen Tüchtigkeiten erziehen. Warum sollte einzig die noch ausstehende vierte neben dem Heiligen auch das Profane lehren und so zu einem in der Geschichte der Wissenschaften unerhörten „theologisch-philosophischen" Zwitter werden?

Noch eine dritte Feuerprobe soll die beiden ersten stützen. — Der einzige erfindbare Grund der Behandlung der heiligen Tugenderziehung und der profanen Kulturerziehung in ein und derselben Wissenschaft ist der gemeinsame Name „Erziehung". Aber wer verbürgt uns denn, daß sich unter dem einen Namen nicht mehrere Erziehungen, ja zwei große Gruppen himmelferner Erziehungen verbergen? So ist es nämlich in der Tat. So viele selbständige verübernatürlichte und auf die Höhe der Anschauung Gottes erhobene heilige Tüchtigkeiten oder Tugenden es gibt, genau so viele und ebenso selbständige verübernatürlichte und auf die Höhe der Anschauung Gottes führende Einzeltugenderziehungen gibt es von Rechts wegen. So viele selbständige natürliche, ja aus dem paradiesischen Zustande auf das Niveau unserer gefallenen Natur heruntergedrückte profane Tüchtigkeiten es gibt, genau so viele und so selbständige profane Einzel-Kulturerziehungen gibt es von Rechts wegen. Glaubt man wirklich solche Erziehungen, himmelfern wie die Anschauung Gottes und unsere gefallene Natur wegen des einen Namens auch in einer Wissenschaft behandeln zu sollen? Aber dann hätte das Mittelalter sogar die Ernährung und Wartung des Kindes, also Steckkissen und Milchflasche, in die Pädagogik einbeziehen müssen. Denn das mittelhochdeutsche „ziehen" umschloß ähnlich wie das französische „élever" auch noch die Kräfteentwicklung des Kindes durch Ernährung und Wartung, die wir heute im bewußten Gegensatz zur „Er-ziehung" mit „auf-ziehen" bezeichnen. „Divide et impera!" lautet alte Feldherrnweisheit. „Distingue et impera!" heißt sie auf das geistige Gebiet übertragen. Lernen wir wieder distinguieren und hinter einheitlichen Namen oft himmelferne Dinge erkennen, dann wird es uns als die selbstverständlichste Sache der Welt erscheinen, daß

[1]) Vgl. hiezu S. 144 ff. des „Umrisses".
[2]) Ueber Mystik siehe ebenda.

eine Erziehung, die das Kind so hoch trägt, als es Gott selbst mit dem Aufgebot seiner Allmacht tragen kann, nur in einer Wissenschaft gelehrt werden kann, die dem Inhalte nach geoffenbarte Lehre und der Form nach theologische Disziplin ist und sich nur dann mit der auf der Stufe der gefallenen Natur belassenen Kulturerziehung in ein und dieselbe Wissenschaft sperren läßt, wenn man dem Adler der Tugenderziehung, die den Zögling zur Anschauung Gottes tüchtig macht, die Schwingen, mit denen er die Lieblinge des Heilandes zu dieser unendlichen Höhe entführen soll, bis auf Stümpfe stutzt.

Darf ich mit einem Autoritätsbeweis schließen? Allerdings kann ich nicht auf den Konsensus unserer Pädagogiker verweisen. Ein Teil gerade ihrer Stimmführer lehnt alle Thesen leidenschaftlich ab. Doch dieser Widerstand bedeutet nicht viel. Denn wann hätte sich je etwas Neues unter dem Applaus und nicht vielmehr trotz des meist leidenschaftlichen Widerstandes der Vertreter des Alten durchgesetzt? Die Fachleute, die mich richten, sind immer auch Partei. Dagegen bedeutet es ungemein viel, daß die Neuerung selbst unter den überlegensten Vertretern des Alten „die begeistertsten Zurufe und hellen Jubel auslöste". Uebrigens braucht man wirklich nicht Pädagogiker von Fach zu sein, um entscheiden zu können, ob die katholische Lehre für Kinder ebenso wie für Erwachsene die allein-heiligmachende ist oder nicht; ob eine Wissenschaft, die nichts als entwickelte Offenbarung enthält, theologische Disziplin ist oder nicht; und ob Philosophie und Theologie sich zu ein und derselben Wissenschaft verquicken lassen oder nicht. Das sind so längst, so sicher und so eindeutig entschiedene Fragen, daß die drei Thesen sich trotz allem auf einen Konsensus berufen dürfen: den Konsensus aller alten und an alter Theologie gebildeten neuen Theologen.

Am belehrendsten von allen Beweisen sind in einer Art die Widerlegungen der Schwierigkeiten, die man gegnerischerseits entgegensetzte. An ihrer Wucht läßt sich nämlich die Vergeblichkeit des Angriffes gegen drei Thesen erkennen, von denen die erste Dogma und die beiden anderen Selbstverständlichkeiten sind. Berücksichtigt werden nur Angriffe führender katholischer Kreise. Daß sie unfreiwillig irrten und mir ihre Rechtgläubigkeit so heilig wie die meine ist, versteht sich.

Bis zur Voraussetzung greift alle drei Thesen der Einwurf an: „Wir können keine katholische, sondern nur eine christliche Pädagogik oder Erziehungswissenschaft brauchen. Denn eine katholische Erziehungswissenschaft würde ein katholisches Ghetto schaffen und uns auf den Isolierschemel einer rein theologischen Pädagogik stellen."

Ich antworte: Eine nach einem verstümmelten Christentum „christlich" benannte Pädagogik oder Erziehungswissenschaft ist erstens kein Christentum, sondern Verrat am Christentum. Denn sie opfert drei Viertel gerade der höchsten Erziehungswerte des Christentums, wie die heilige Messe, die heilige Kommunion, die meisten Sakramente überhaupt, die Marien- und Heiligenverehrung, ja gäbe es noch Anhänger des reinen Luthertums, den freien Willen und die guten Werke. Eine solche „christliche" Erziehungswissenschaft ist zweitens keine Wissenschaft, sondern Verrat an der Wissenschaft. Denn Wissenschaft bedeutet rückhaltlose Verkündigung aller Wahrheit; jene „christliche" Wissenschaft aber bedeutet die weltkluge Vertuschung sogar jener Wahrheiten, ohne die ihre Schüler außer infolge der durch solche Vertuschung entschuldigten Unkenntnis ewig verloren gehen. Wissenschaft bedeutet ferner Ringen nach unbekannter Wahrheit; jene Wissenschaft aber bedeutet Preisgabe von bekannter, ja unter Bann zu glaubender Wahrheit. Wissenschaft bedeutet endlich System; jene Wissenschaft aber wird aus dem einen Viertel der Lehre Christi, das sie behält, ebensowenig ein wohlgefügtes System der Wahrheit bauen können, wie man aus einigen Arm- oder Beinknochen, einem Kiefer und zwei Rippen ein wohlgefügtes Skelett rekonstruieren kann. Drittens ist eine „christliche" Erziehungswissenschaft keine Erziehungswissenschaft, sondern Verrat an der Erziehung. Denn die nach ihr erzogenen Kinder würden sich im Gerichte mit der schuldlos ihnen zuteil gewordenen Erziehung entschuldigen müssen, um nicht verworfen zu werden.

Obendrein steht eine „christliche" Pädagogik oder Erziehungswissenschaft in hellem Aufruhr gegen das katholische Lehramt. Denn sie sanktioniert als Ideal, was das katholische Lehramt von seinem ersten Auftreten an stets als Uebel, das nur zur Vermeidung größerer Uebel unter Umständen erlaubt werden kann, verworfen hat: die sogenannte „christliche" Simultanschule. Nicht mit Worten! Mit Worten bekämpft die „christliche" Pädagogik die simultane „christliche" Schule. Aber dadurch wird sie zur Krebsenmutter, die den jungen Krebsen das Krebsen vormacht, aber das Vorwärtsgehen gebietet. Denn während sie das Ideal ihrer Theorie auf einen Stumpf von Christentum stellt, verbietet sie ihrer Schülerin, der Praxis, in Nachahmung jenes theoretischen Ideals sich auf denselben Stumpf von Christentum zu stellen!

Verblüffend ist der zweite Einwand, der die drei Thesen ebenfalls, allerdings in anderer Weise, bis auf die Voraussetzung leugnet: W i r b e s i t z e n j a l ä n g s t e i n e t h e o l o g i s c h e T u g e n d p ä d a g o g i k. N u r h e i ß t s i e n i c h t „P ä d a g o g i k", s o n d e r n „K a t e c h e t i k".

Meine Antwort ist: Wenn katholische Pädagogik und Katechetik identisch sind, warum unterschied man sie denn bisher? Warum verschwieg auch nur ein einziges Werk über katholische Pädagogik oder Katechetik dies Grundverhältnis? Warum verschwiegen es gar alle?

Warum verleugnet selbst das mit Recht als Monumentalwerk katholischer Pädagogik gefeierte Lexikon von Roloff die Identität von einem Ende bis zum anderen? Warum endlich erhebt nur der eine oder andere unter den Gegnern diesen Einwand, während den meisten dieser nächstliegende Gedanke überhaupt gar nicht kam? Haben seine Vertreter übrigens wohl bedacht, daß sie unseren katholischen Pädagogikern damit einen Vorwurf machen, der auf bewußten Verrat hinausläuft? Denn besaßen wir keine katholische Pädagogik, welche die uns Katholiken einzig erlaubte Tugenderziehungslehre Christi enthielt, so ist das ein allerdings bedauerlicher Zustand, der jedoch nicht im geringsten auf irgend eine subjektive Verfehlung unserer ehrlich und eifrig strebenden katholischen Pädagogiker zurückzugehen braucht. Besaßen wir aber eine wirkliche katholische Pädagogik in der Katechetik, ja, war dies, wie man versichert, „ein klarer Sachverhalt“ und bildeten dann dennoch unsere Lehramtskandidaten in katholischen, ja in klösterlichen Lehrerseminarien anstatt an dieser wahren Erziehungswissenschaft an einer Wissenschaft, welche die Lehre Christi bis auf kleine Reste ausläßt, dann ist diese Versäumnis kein bloßer unfreiwilliger Irrtum, sondern bewußter Verrat: Verrat an der Erziehungslehre Christi, Verrat an den Erziehern seiner kleinen Lieblinge, Verrat an diesen Lieblingen selber. Aber sie haben nichts verraten; sie haben es nicht gewußt noch geahnt, was auch wir alle nicht wußten noch ahnten, daß katholische Pädagogik und Katechetik identisch seien.

Doch Irrtümer sind selten ohne einen Kern von Wahrheit. Nichts richtiger nämlich als eine partielle Identität der Katechetik und der katholischen (Tugend-)Pädagogik. Als Teil der Pastoral anstatt der Pädagogik galt Katechetik nur, weil man keine katholische und deshalb theologische (Tugend-)Pädagogik besaß und Katechetik in eine philosophische nicht paßte. So sicher nämlich der Religionsunterricht ein Teil der Tugenderziehung ist, so sicher ist die Methodik des Religionsunterrichtes oder die Katechetik ein Teil der Tugendpädagogik. Wie kam es aber, daß man die Katechetik mit der ganzen Pädagogik, statt bloß mit einem Teile, identifizierte? Nun voll läßt sich diese Verwechslung freilich nicht begründen. Denn wer verwechselt einen Teil mit dem Ganzen, und zwar mit einem vielmal größeren Ganzen? In etwa erklärt sie sich aus den Uebergriffen der Katechetik, die sich hinwiederum aus dem Bestreben erklären, dem Katecheten in Ermanglung einer katholischen Tugendpädagogik einen Ersatz zu bieten. Gesetzt nämlich, eine ausgebaute (Tugend-)Pädagogik hätte in einem ersten Allgemeinen Teile das Gott-Ziel, den Tugend-Weg, die Gnaden-Mittel und, als Vehikel der Gnade, die sogenannten natürlichen Tugendmittel: die Uebung des Zöglings einerseits und den Unterricht der Erzieher durch das Wort und durch das Beispiel anderseits, endlich die Vorbedingung

der Erziehung,[1]) die Zucht, ausführlich behandelt, um dann in einem zweiten Besonderen Teil die Erziehung zu jeder einzelnen Tugend ähnlich zu behandeln, wie in der sogenannten „Besonderen Unterrichtslehre“ die Erziehungen zu den einzelnen profanen Tüchtigkeiten in ausgedehnten „Methodiken“ erörtert werden: dann wären Grenzüberschreitungen ausgeschlossen und auch total unberechtigt gewesen. Dann hätte jeder als einzige Aufgabe der Katechetik die Behandlung des Unterrichtes durch das Wort und zwar nur das Wort des Katecheten in der Religionsstunde erfaßt. Also ein äußerst beschränktes Gebiet im Verhältnisse zum Ganzen. Kaum größer als das Gebiet der Homiletik im Verhältnis zur ganzen Pastoral. Denn wie hier der Unterricht der Erwachsenen von der Kanzel herab, so wird in der Katechetik der Unterricht für Unerwachsene im Religionsunterrichte gelehrt. Doch jene ausgebaute Pädagogik bestand eben nicht. Wollte man wenigstens dem Katecheten einen Ersatz bieten, dann blieb nichts übrig, als gelegentlich der Lehre vom Unterricht über Tugenden, Tugendmittel und Tugendgründe die ganze Erziehung zur Tugend durch Winke und Bemerkungen zu streifen. Das ging um so leichter, als der Religionsunterricht, den Katechetik lehrt, eine die ganze Tugenderziehung beherrschende zentrale Stellung einnimmt. Er läßt sich der Instruktionsstunde innerhalb der Soldatenerziehung vergleichen. Denn wie in der Instruktionsstunde des Soldaten alle, auch die außerhalb derselben gelegenen, den ganzen Tag, ja das Leben des Soldaten erfüllenden Teile der Soldotenerziehung erklärt und empfohlen werden: so werden in der Religionsstunde alle, auch die außerhalb der Religionsstunde liegende, den ganzen Tag, ja das Leben des Kindes erfüllenden Teile der Tugenderziehung erklärt und empfohlen. Allerdings hier wie dort nur nach der den Zögling angehenden Seite. Doch das genügt vollständig, um in einzelnen Sätzen und ganzen Abschnitten die ganze Tugenderziehung zu streifen. Denn mehr als ein Streifen ist unmöglich. Die primitivste Logik würde jeden abhalten, das zehnfach Größere in das zehnfach Kleinere zu verarbeiten. Eine Pädagogik läßt sich fast so wenig in eine Katechetik wie die Pastoral in die Homiletik verarbeiten. Uebrigens litte selbst eine zu einer vollständigen Pädagogik für den Katecheten ausgebaute Katechetik immer noch an dem großen Fehler, daß sie eben nur auf den Katecheten und nicht auch auf jene beiden Erzieher, Eltern und Lehrer, Rücksicht nähme, welchen stets der bei weitem umfangreichere Teil der Tugenderziehung von Kindern obliegen wird.

Kurz zusammengefaßt, sind die Unterschiede folgende: Katechetik geht den Katecheten, Pädagogik alle beteiligten Erzieher an. Jene lehrt nur ein, diese alle Erziehungsmittel und -stücke. Jene

[1]) Die Gründe, weshalb die Zucht nur als Vorbedingung der Erziehung (bezw. der Weitererziehung) zu werten ist, siehe „Umriß der kath. Pädagogik,“ S. 48.

zeigt, wie man Kinder in einer Stunde gleichsam aus der Ferne zur Tugendübung vorbereitet, diese, wie man sie zu allen anderen Stunden aus der Nähe dazu anleitet. In einem Wort: Pädagogik ist das Ganze, Katechetik ist ein ähnlich wie der Religionsunterricht innerhalb der Tugenderziehung, so sie ihrerseits innerhalb der Tugendpädagogik zentral gelegener Teil.

Weniger radikal als die beiden erwähnten Angriffe, aber dafür der für unsere verpsychologisierte Pädagogik bezeichnendste Angriff ist der Einwurf, der am meisten wiederholt wurde: „Unserer katholischen Lehre fehlt das psychologische Wie.“ Sie sage z. B. wohl, daß ein Kind nicht lügen dürfe oder zur heiligen Kommunion geführt werden müsse, aber sage nicht, wie man es psychologisch richtig zu dieser führe und von jenem abhalte. Dies psychologische Wie aber sei die „Hauptsache“ einer Pädagogik. Dabei leugnet der Einwurf wohlgemerkt beileibe nicht etwa bloß die ausgebaute Psychologie, nein, er streitet der katholischen Lehre oder der Lehre Christi, also der tausendjährigen Verkündigung des Wortes Gottes auf der Kanzel, im Religionsunterricht, im Beichtstuhl die Psychologie bis auf die Keime ab. Denn sind nur die Keime des psychologischen Wie in der Lehre Christi und seiner heiligen Kirche enthalten, dann dürfen und sollen diese Keime sich ähnlich vom Senfkörnlein zum gewaltigen Baume entwickeln, wie sich die übrigen Keime der Lehre wie des Werkes Christi entwickelt haben. Soll also der erhobene Einwand überhaupt etwas einwenden, dann muß er das Fehlen selbst der winzigsten psychologischen Keime betonen.

Weiß man, was dieser Einwand einschließt? Nein, man hat es bestimmt nicht bedacht, daß damit dem psychologisch tiefsten Buch der Weltliteratur, der Bibel, die Psychologie bis auf die Keime abgesprochen wird; daß Christus wie seine heilige Kirche nicht bloß als die allein-heiligmachenden, sondern überhaupt als heiligmachende abgesetzt sind. Denn da beide immer nur nach ihrer Lehre heiligen, dieser Lehre aber die „Hauptsache“ einer Kinderheiligungslehre fehlt, so können sie wenigstens das heiligungsbedürftigste Alter nicht heiligen. Und auch abgesehen von allen Folgerungen, ist es nicht an sich schon ein unerträglicher Vorwurf, der Sohn Gottes, der eigens zur Heiligung aller Menschen — oder hätte er seine kleinen Lieblinge etwa ausgenommen? — auf die Erde gekommen ist, habe in seiner Heiligungslehre die „Hauptsache“ vergessen? Wenigstens seinem Beispiel hätte man Gerechtigkeit widerfahren lassen sollen! Dies Beispiel ist nämlich auch Lehre, ja wurde eigens zur Lehre erhoben: „Tut nach meinem Beispiel!“[1] Es konnte darum ebensowenig etwas Wesentliches vom Beispiel wie von der Lehre Christi verloren gehen. Es lebt vor allem im Beispiel der heiligen Kirche fort. Von dieser Kirche aber schreibt der Deist Jules Payot in „L'éducation de la volonté“:

---

[1]) Jo 13. 15.

„Wenn der Universitätsunterricht all das von der katholischen Kirche entliehe, was die staunenswerte Kenntnis des menschlichen Herzens dieser bewunderungswürdigen Anstalt eingegeben hat, so würde sie ohne irgend welche Nebenbuhlerschaft die Herzen der Jugend beherrschen.“ Gibt's größere Kontraste, als wenn ein Deist der katholischen Kirche eine Jugend-Psychologie „ohne Nebenbuhlerschaft“ nachrühmt und Katholiken ihrer eigenen heiligen Kirche jede Psychologie bis auf die Keime absprechen? Und darum noch einmal: sie haben es nicht bedacht, was sie sagten, als sie die bislang allein-heiligmachende katholische Lehre der „heiligmachenden“ Psychologie als „Nebensache“ unterordneten.

Fürwahr, es gehört der jahrelange Umgang mit unserer in Psychologie untergegangenen Pädagogik dazu, um die in die Erziehungslehre der katholischen Kirche wunderbar eingebettete Psychologie nicht zu sehen. Was gibt es denn psychologisch Tieferes als die katholische Liturgie, die Sakramente und Sakramentalien, Marienverehrung und Schutzengelandacht besonders auch für Kinderherzen? Wir Erwachsene stehen erstaunt vor dem Eindruck, den das Leben und vor allem das Leiden Christi auf unverdorbene Kinderherzen macht. Und sind die wunderbaren Erziehungsregeln und -ratschläge der Weisheitsbücher etwa ohne Psychologie? Unsere Meister der profanen Psychologie brächten ja in jahrelangen Beratungen kein so psychologisch gewaltiges und psychologisch feines Erziehungssystem zustande, wie es die große Erziehungsanstalt unserer heiligen Kirche vor aller wissenschaftlichen Psychologie bereits besaß. Schon deshalb nicht, weil die Registrierpsychologie unserer Laboratorien viel zu oberflächlich ist, um die das tiefste Herz und Wesen des Menschen veredelnde Tugenderziehung sonderlich zu fördern. Auch deshalb nicht, weil diese Meister profaner Psychologie durchschnittlich entweder zu wenig innerlich sind, um ihr eigenes Herz zu kennen, oder zu wenig demütig, um es rückhaltslos zu offenbaren. Am meisten aber deshalb, weil die für die Tugenderziehung wichtigsten psychologischen Einflüsse der guten und der bösen Geister, die Tröstungen und Trockenheiten, die Erleuchtungen und Versuchungen ihrer profanen Wissenschaft unzulänglich sind. Und hier stellt sich der Einwand geradezu als die Umstülpung der Wahrheit heraus. Denn jene übernatürlichen Einflüsse sind auch in Nicht-Katholiken, in Juden- und Heidenkindern wirksam. Der Lehre Christi sollte nämlich die Psychologie der katholischen Kindererziehung fehlen und nun fehlt selbst nicht-katholischer, ja heidnischer Tugenderziehung die Psychologie der Lehre Christi.

Zum guten Schlusse noch eine Bemerkung! Es ist immer noch wahr: „Pectus est, quod disertum facit“ und auch das andere: „Worte ziehen, Beispiele reißen fort.“ Wenn man den zehnten Teil des Eifers, den man auf die Psychologie unserer Pädagogik verwendet hat, auf die Heiligung der Erzieher angewendet hätte, dann

wäre das „Erziehungsproblem“ gelöst. Ihre Liebe wäre wie Feuer auf ihren Lippen und zögen selbst ihre Worte nicht, dann rissen ihre Beispiele fort!

Der vorige Einwurf richtete sich gegen die erste These, das Fundamentaldogma katholischer Pädagogik. Denn er setzte die Lehre Christi als allein-heiligmachende ab. Der folgende Einwand trifft die zweite These, den theologischen Fundamentalcharakter der katholischen Tugendpädagogik. Es soll nämlich nicht wahr sein, daß eine streng theologische Disziplin sich letztlich auf die Offenbarung stütze. Die theologische Moral z. B. soll sich für die natürlich guten und schlechten Handlungen auf das Naturgesetz und somit auf Philosophie stützen, und zwar letztlich stützen müssen.

Das ist selbstverständlich nicht richtig. Im Gegenteil, auch hier sehe ich mich in mein altes Verhängnis hineingetrieben, Binsenwahrheiten gegen die eigenen Fachgelehrten verteidigen zu müssen. Denn das ist wirklich ein Verhängnis. Man nimmt nämlich trotz der klarsten Beweise immer wieder an, der Fachgelehrte könne, wenn überhaupt, so wenigstens nicht handgreiflich irren. Und doch irrte er in unserem Falle handgreiflich. Denn alle streng theologischen Wissenschaften definieren sich: „scientia demonstrabilium ex revelatione“, „Wissenschaft alles dessen, was aus der Offenbarung bewiesen werden kann.“ Mag man tausend profane Schlüsse zu Hilfe rufen, um eine Wahrheit aus der Offenbarung abzuleiten, aber letztlich abgeleitet werden muß sie aus der Offenbarung. Sonst ist sie keine strenge Theologie. Das gerade unterscheidet sie von der Philosophie. Wo wäre der Gelehrte in der ganzen katholischen Christenheit, der das leugnete, ja der das nicht im Gegenteil als Selbstverständlichkeit betrachtete? Glaubt nun die theologische Moral eine Ausnahme zu machen von einer solchen Selbstverständlichkeit? Mit keinem Satze macht sie eine Ausnahme. Täte sie es nämlich, stützte sich also irgend ein Satz der Moral letztlich auf reine Philosophie, dann wäre er eben Philosophie und mit keiner Silbe Theologie. Gesetzt z. B. ein neues, früher unbekanntes und darum in keiner Quelle des Glaubens erwähntes Börsengeschäft stände zur Beurteilung. Dann wird allerdings natürliche Wissenschaft untersuchen müssen, ob dies Geschäft unter den Begriff „Wucher“ oder „Betrug“ oder „Schädigung des öffentlichen Wohles“ oder unter irgend einen in unserem Glauben erwähnten Begriff fällt. Angenommen, das Ergebnis dieser rein profan-wissenschaftlichen Untersuchung lautet auf „Wucher“. Dann steht dies Ergebnis letztlich in keiner Weise auf der Offenbarung. Das ist wahr. Aber es ist infolgedessen auch noch in keiner Weise Theologie oder Teil einer theologischen Wissenschaft. Dagegen ist es geeignet, ohne weiteres einen theologischen Schluß einer streng theologischen Disziplin herbeizuführen. Denn es ist der Beweis geführt, daß jenes Börsengeschäft schon vor Tausenden von Jahren im Wucher implicite durch die Offenbarung verurteilt und unter

alle Strafen des Wuchers gestellt war. Also der erste Satz: „Jenes Geschäft ist Wucher", ist noch keine Theologie. Dagegen ist die dann aus der Offenbarung abgeleitete Verurteilung des Geschäftes Theologie, stützt sich aber infolgedessen auch letztlich auf eben jene Offenbarung, aus der sie abgeleitet wurde. Gewiß ist dieser Fall eines nie dagewesenen Börsengeschäftes ein Ausnahmefall. Durchschnittlich sind die natürlich guten wie schlechten Handlungen als solche ausdrücklich geoffenbart, so daß es einer mühseligen Zurückführung derselben auf die Offenbarung gar nicht braucht. Auf die theologische Disziplin der katholischen Tugendpädagogik angewandt, ergibt sich, daß keine Erziehungsregel aufgestellt werden darf, die nicht letzten Endes ebenfalls auf der Offenbarung stände. Doch dieser Fall ist auch nicht denkbar. Trage man also nur ohne Besorgnis alle modernen Errungenschaften der Psychologie, Pathologie und Hygiene zur Entwicklung der Erziehungslehre Christi herbei! Sie werden nicht einmal langen, dieselbe auszubauen. So reich sind ihre Entwicklungsmöglichkeiten. Fürwahr, wenn in der Erziehungslehre der katholischen Kirche irgendwo bloß empfohlen wäre: „Erzieht die Kinder klug!" so berechtigte uns diese Mahnung allein schon, alle Psychologen der Erde zum Ausbau psychologisch feiner und wirksamer Erziehungsregeln aufzurufen. Und dann wäre alles, was der Bienenfleiß dieser Gelehrten an wahrer Psychologie herzugetragen, nichts als die Ausführung jener Mahnung der geoffenbarten katholischen Lehre und selber in jener Mahnung eingeschlossen und deshalb implicite ebenfalls geoffenbart. — Oder praktischer: schreibe man eine katholische Tugendpädagogik oder eine Fremd-Heiligungswissenschaft für Unerwachsene nach Inhalt, Charakter, Aufbau und Verwertung aller modernen Hilfswissenschaften entsprechend der katholischen Aszetik oder der Selbst-Heiligungswissenschaft für Erwachsene. Das ist das Klarste, das sich in einem Satze über unsere Frage sagen läßt.

Oder geht das etwa nicht? — Nein, antworten einige und greifen damit die dritte These an, welche eine Spaltung der heiligen und heiligenden Tugenderziehungslehre und der profanen Kulturerziehungslehre fordert. Als Grund wird angegeben, Tugend- und Kulturerziehung seien „in der Erziehungspraxis vereinigte und auch innerlich untrennbare Dinge".

Daß sie innerlich, d. h. begrifflich, untrennbar seien, ist zunächst durchaus nicht wahr. Ich kann begrifflich Profanes von Profanem, ja die eine profane Einzelerziehung zum Rechnen von der anderen profanen Einzelerziehung zum Lesen trennen; ich kann ebenfalls Heiliges von Heiligem, ja die eine heilige Einzelerziehung zur Demut von der anderen heiligen Einzelerziehung zur Keuschheit trennen: und da soll ich begrifflich nicht mehr Heiliges von Profanem trennen können? Aber selbst daß beide Erziehungen oder genauer Erziehungsgruppen: die Erziehungen zu allen Tugenden und die Erziehungen

zu allen profanen Tüchtigkeiten, in der Praxis vereinigt seien, trifft bei weitem nicht immer zu. Die heilige Kirche hat als solche immer nur die erste ausgeübt, mancher Lehrer treibt leider nur die zweite. Doch gesetzt, sie wären immer vereinigt, folgte dann aus dieser Verquickung in der Praxis auch die Verquickung in der Theorie? Keineswegs! Oder muß nicht beispielsweise jeder Satz eines Buches erstens grammatisch richtig, zweitens stilistisch schön, drittens logisch korrekt, viertens psychologisch wirksam, fünftens geschichtlich oder naturgeschichtlich, in einem Worte fachwissenschaftlich wahr und endlich sechstens sittlich gut sein? Und werden nicht doch alle diese Eigenschaften, die in der Praxis keinem Satze fehlen dürfen, in ebenso vielen verschiedenen Wissenschaften gelehrt? Hat es der Stilistik je geschadet, daß sie neben der Grammatik als besondere Wissenschaft getrieben wird? Nein! Aber schaden würde es dieser und allen in Betracht kommenden Wissenschaften, wenn man sie zu ein und derselben Wissenschaft verpantschte deshalb, weil die Praxis sie zur Regelung ein und desselben Satzes anwendet. Hat die Vermengung von Profanem und Heiligem unserer Pädagogik nicht in der Tat schon unermeßlich geschadet? Wie anders erklärt es sich denn, daß z. B. das Erziehungsmittel über alle Erziehungsmittel, die heilige Kommunion, in allen systematisch geschriebenen Pädagogiken bis auf den Namen fehlt? Wo fände man erst etwa die Frage behandelt: Wie feiert der Lehrer den Maimonat? Wie führt er die Kinder zum Herzen Jesu? Oder gar die Bedeutung der Thronerhebung des göttlichen Herzens in Schulen und einzelnen Klassen? In nicht systematisch geschriebenen Werken, unseren Lexika der Pädagogik, die friedlich zwei und mehr Wissenschaften nebeneinander beherbergen können, sind jene übernatürlichen Erziehungsmittel ihrer Bedeutung entsprechend allerdings auch nicht behandelt. Aber sie fehlen doch nicht ganz. Weshalb fehlen sie in den systematisch geschriebenen Werken? Nun weil diese eben bloß einheitliche Wissenschaft vortragen dürfen; in eine einheitliche Wissenschaft aber lassen sich nicht die tiefsten Geheimnisse übernatürlichen Lebens zusammen mit Klimmzügen, dem Abc und Einmaleins behandeln. Bis in die Ausdrucksweise hat dies unglückselige Nebeneinander verweltlichend gewirkt. Namen wie „heiliges Kind", „Heiligung" überhaupt, „Vollkommenheit", „Selbstverleugnung", kurz die ganze altchristliche Terminologie ist fast daraus verschwunden. Heute erzieht man „Charaktere" in Gänsefüßchen, „aufrechte Menschen", „Idealmenschen" u. s. w., was jeder, der es nicht glauben will, sofort an dem idealen Zustand der heutigen Menschheit erkennen kann!

Uebrigens ist gerade die Innigkeit der Verquickung beider Erziehungen in der Praxis, da, wo diese überhaupt verquickt, ein Grund ihrer Trennung in zwei himmelferne Wissenschaften. Denn inniger ist nichts verquickt in der Praxis, als gerade das, was in der Theorie in kaum verwandte Wissenschaften gehört, nämlich: das innere

Wesen eines Dinges und seine zufällige äußere Form, als z. B. Gold und seine Kugelform. Und doch gehören Gold und die Kugelform in Wissenschaften, so wesensfremd wie Chemie und Physik einerseits und die Stereometrie anderseits. Wie inneres Wesen und äußere zufällige Form sind aber für gewöhnlich auch die Tugend- und die Kulturerziehung verquickt. Bald werden Gehorsam, Fleiß, Gottesliebe, Bußeifer, kurz die verschiedenen Tugenden in der äußeren Form von Rechnen, bald von Lesen, bald von Schreiben, kurz der verschiedensten profanen Tüchtigkeiten geübt. Und zwar veredelt dabei der Gehorsamsakt, der gleichsam unter dem Rechenakt verborgen liegt, das innere Wesen des Menschen: Tugenden machen nämlich den Menschen als solchen gut. Der Rechenakt dagegen, der als Nicht-Tugend bloß die Fähigkeit zu rechnen, also den Verstand, aber nicht das Wesen des Menschen darunter bildet, veredelt gleichsam nur die äußere Kulturschale oder Kulturform des Menschen. Darum ändert sich die das Wesen bildende Tugenderziehung nicht, die die äußere zufällige Kulturform des Menschen bildende Kulturerziehung dagegen ändert sich von Volk zu Volk, von Kulturstufe zu Kulturstufe, ja teilweise von Stand zu Stand und von Beruf zu Beruf. Das sind Andeutungen. Aber sie legen es dem Philosophen wenigstens nahe, wie ungeschickt gerade die Verquickung der Praxis für die Verquickung statt für die Trennung in der Theorie angeführt wurde.

Uebrigens ist ja schon längst getrennt. In unserer Besonderen Unterrichtslehre und der Allgemeinen Unterrichtslehre besitzen wir schon seit je eine im Wesentlichen fertige Kulturpädagogik; in der von der Kanzel, in Müttervereinen, Standespredigten für Eltern, Brautunterrichten, Hirtenbriefen und Erbauungsschriften über Erziehung vorgetragenen Lehre besaßen wir von allem Anfang an eine freilich populäre, aber darum nicht weniger brauchbare, ebenfalls in allem Wesentlichen fertige Tugenderziehungslehre. Baue man diese wissenschaftlich aus und benenne jene um, dann haben wir die beiden getrennten Erziehungswissenschaften, von denen die eine nur zu den heiligen, die andere nur zu einer Reihe der wichtigsten profanen Tüchtigkeiten erziehen lehrt.

Die Unmöglichkeit getrennter Behandlung wäre nur dann gegeben, wenn die Tugenderziehung ein Teil der Kulturerziehung oder umgekehrt wäre. Denn alles gehört soweit in die Theorie eines Gegenstandes, als es Beziehungen zu ihm hat. Nun aber haben nur Teile in ihrer ganzen Ausdehnung Beziehung zum Gegenstand. Gehen doch nur Teile eines Gegenstandes ihrer ganzen Ausdehnung nach im Gegenstand auf. Alle andern Beziehungen, sei es als Mittel oder Bedingung oder äußere Form, verlangen nicht nur keine vollständige Behandlung des ganzen Bezogenen, sondern verbieten eine solche sogar. Wäre also z. B. der Geschichtsunterricht sogar ein wahres Mittel zur Tugend der Vater-

landsliebe, so dürfte doch die ganze Methodik desselben nicht in die Abhandlung über die Tugenderziehung zur Vaterlandsliebe einbezogen werden. In der Tugendpädagogik gehörte vielmehr nur die Art und Weise behandelt, wie man den Geschichtsunterricht in den Dienst der Vaterlandsliebe stellt. In der Tat ist der Geschichtsunterricht übrigens nicht einmal Mittel zur Vaterlandsliebe, sondern nur Vorbedingung, daß die Taten und Wohltaten des Vaterlandes, die das Kind im Geschichtsunterrichte kennen lernt, ihre Vaterlandsliebe fördernde Wirkung auf das Kind ausüben können. Doch gerade für diese Schwierigkeit muß ich mehr noch als für die anderen auf meinen „Umriß der katholischen Pädagogik" verweisen.

Noch ein letzter Einwand soll den natürlichen Abschluß der Arbeit bilden: „Die aufgestellten Thesen verwirren. Denn sie machen die Schüler an anerkannten Meistern irre."

Ich frage: Geht das anders? Hat unsere katholische Pädagogik im Gefolge der nichtkatholischen ihre Schüler nicht an der Erziehungslehre des größten aller Meister irre gemacht? Wenn man wüßte, wie klein ich mir gegen die großen Meister der Pädagogik vorkomme! Ich habe ja andauernd nur Binsenwahrheiten verteidigt. Sie hätten das Kolumbusei viel eher zu finden verdient. Soll ich es nun aber deshalb verschweigen, weil sie es nicht gefunden haben? Ach, die Zeit ist zu ernst für solche Empfindlichkeiten! Ob man es glaubt oder nicht. Innerlich wahr bleibt es auf jeden Fall, was mir ein heiligmäßiger Lehrer, dessen Leben von wunderbaren Dingen voll ist, versicherte, daß nämlich der Heiland in einer von Kindern angefüllten Kirche zu ihm gesagt habe: „Siehe, unter all diesen Kindern ist kein einziges heiliges Kind. Nicht einmal die Kinder führen sie mehr zu mir. Ich kann es nicht länger dulden." Wahrlich, wenn unserer modernen Zeit nächstens die ganze moderne Kultur über dem Kopfe zusammenstürzt, dann sei sie überzeugt, es geschieht zum guten Teil der Kinder wegen: der Mühlstein liegt parat, an dem sie in die Tiefen einer Weltkatastrophe getaucht werden soll! Ist unsere Pädagogik unschuldig daran? Wohlgemerkt, es handelte sich um *katholische* Kinder! — Kaum! Denn selbst der Ausdruck „heiliges Kind" — ich sagte es schon — fehlt wohl in allen wissenschaftlichen Werken.

Liturgischer Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche.

Von Jos. Kramp S. J., München.

Der liturgische Festcharakter der Karwoche[1]) wird bestimmt durch die Feier der Erinnerung an die geschichtliche Begründung des Gottesreiches durch Christi Leiden und Kreuzestod, sowie die Feier der

---

[1]) Die folgenden Darlegungen stützen sich zum guten Teil auf das eingehende Gutachten der Ritenkongregation über die gleiche Frage. Vgl. Com-

Ausbreitung dieses Gottesreiches, die sich in den Vorbereitungen auf die Taufe und die schließliche Aufnahme ins Gottesreich durch die Taufe in der Osternacht vollzieht. Wie anderwärts dargelegt, trat im Laufe der Zeit das geschichtliche Moment stärker in den Vordergrund und wurde um seiner selbst willen gepflegt und ausgebaut.

Die Erinnerung an die letzten Lebenstage des Herrn barg neben dem Andenken an sein Leiden und Sterben auch jenes an die Einsetzung des Altarsakramentes, das umsoweniger übergangen werden durfte, als die Täuflinge nach ihrer Taufe zum ersten Male am eucharistischen Opfer und an der Opferspeise teilnehmen sollten. Die Erinnerungsfeier an den Tod Christi enthielt also zwei Teile: die Wiederholung der eucharistischen Abendmahlsfeier in der Wirklichkeit und die Darstellung des Leidens im Symbol.

In diesen beiden liturgischen Quellen liegen die Entwicklungskeime vielgestaltiger, außerliturgischer Andachten und Gebräuche, die uns im folgenden beschäftigen. Unser Hauptinteresse gilt dabei der eucharistischen Volksandacht, wie sie in vielen Diözesen Deutschlands und Oesterreichs üblich ist; der Ausgestaltung der außerliturgischen Erinnerungsfeier an das Leiden des Herrn soll nur insofern gedacht sein, als diese mit der ersteren zusammenhängt. Es gilt, einen geschichtlichen Ueberblick zu gewinnen und zugleich ein Urteil über den gottesdienstlichen Wert.

In der Liturgie der Karwoche waltet offenbar das Bestreben, die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösungswerkes zu lenken, nicht aber auf die eucharistische Gegenwärtigsetzung desselben in der Messe oder auf die eucharistische Huldigung.

Der Karsamstag als solcher kennt keine eucharistische Feier; was wir heute an ihm begehen, ist eine Vorwegnahme der Osternachtfeier.

Der Karfreitag entbehrt bis auf den heutigen Tag der eucharistischen Opferfeier. Der Genuß des Opfermahles kommt nach den heute geltenden Bestimmungen nur dem Priester zu, der die ganzen Zeremonien des Tages als Offiziant vollzieht und leitet. Und selbst diese sogenannte Präsanktifikatenmesse (Messe mit den am Tage vorher geheiligten Gaben) bestand nicht immer. Im Bericht der gallischen Pilgerin wird ihrer noch keine Erwähnung getan, dürfte aber nicht lange nachher aufgekommen sein (400/450). Die ambrosianische Liturgie, die in Mailand noch in Gebrauch ist, kennt sie bis heute nicht.

Im römischen Ritus scheint sie im 5. Jahrhundert Eingang gefunden zu haben. Im 9. oder 10. Jahrhundert ist sie aber auch hier anscheinend wieder verschwunden; Papst und Klerus kommunizierten damals an diesem Tag entweder überhaupt nicht oder nur privatim

---

mentaria in instructionem Clementis XI. . . . et suffragia super decretis S. R. C. vol. IV. Romae 1900 p. 419—441.

in der Sakristei, das Volk aber in irgend einer Kirche, in der die Karfreitagsfeier nicht gehalten wurde. Im 11. Jahrhundert tritt sie wieder auf, ja es wird eine besondere Hostie in Festprozession nach der Kirche S. Croce getragen, wo der Papst die Tagesfeier abhält; aber nur mehr der Papst kommuniziert. Die Festprozession wird später weiter ausgebaut, offenbar nach dem Vorbild der inzwischen (13. Jahrhundert) aufgekommenen Fronleichnamsprozession. In Deutschland hält sich die früher übliche Kommunion aller Gläubigen am Karfreitag bis ins 15. Jahrhundert.

Nach der Kommunionmesse aber soll am Todestage des Herrn entsprechend den liturgischen Vorschriften die Eucharistie nicht mehr in der Kirche sein, die Andacht der Gläubigen gilt dem am Morgen enthüllten Kreuzbilde des Herrn.

Der Gründonnerstag ist zum Teil wenigstens dem Andenken an die Einsetzung des Altarsakramentes gewidmet, aber auch hier geschah in alter Zeit für die besondere Verehrung der Eucharistie nichts als die Meßfeier mit allgemeiner Kommunion der Gläubigen; und diese Meßfeier hat bis heute nur das eine Außergewöhnliche an sich, daß nicht mehr als eine Messe in jeder Kirche gesungen werden darf. Der Huldigungsgedanke an den eucharistischen Herrn findet ja seinen vorzüglichen Ausdruck an dem eigens hiezu eingesetzten Fronleichnamsfeste.

Die heutzutage am Gründonnerstag übliche Festprozession zum Zweck der Beisetzung des Allerheiligsten für die Kommunionmesse des Karfreitags besteht noch nicht so lange. Die alten Pontifikalien erwähnen sie nicht. Früher scheint der Diakon die zweite für die Kommunion des Karfreitags bestimmte Hostie in der denkbar einfachsten Art an einen anderen Ort der Aufbewahrung (Sakristei oder Seitenkapelle) getragen zu haben, von wo sie am folgenden Tage ebenso einfach wieder zurückgetragen wurde. Lanfranc (gestorben 1089) kennt zwar schon die Gewohnheit einer Prozession, aber diese scheint doch erst im späten Mittelalter unter dem Einfluß der mächtig fortschreitenden eucharistischen Bewegung Allgemeingut geworden zu sein. Der bei der Prozession gesungene Hymnus des heiligen Thomas von Aquin (gest. 1274) war auch nicht für diese Gelegenheit, sondern für das Fronleichnamsfest gedichtet worden.

Tatsache ist, daß die Liturgie am Gründonnerstag seit dem Ausgang des Mittelalters sich dem Gedanken einer besonderen eucharistischen Huldigung angeschlossen hat, aber diese Anbetung und Verehrung trägt nach Abschluß der Prozession doch einen dem Leidenstage des Herrn angepaßten stillen Charakter und flüchtet sich gleichsam aus der Oeffentlichkeit des Hochaltares in eine abgelegene Seitenkapelle.

Man sieht, das liturgische Hauptinteresse gilt dem Andenken an das Leiden des Herrn.

An diese eucharistischen Momente der Liturgie haben sich im Laufe der Jahrhunderte verschiedene außerliturgische Gebräuche und Andachten geknüpft. Das mußte um so näher liegen, als eine Reihe von Zeremonien, die dem eucharistischen Christus gelten, in diesen Erinnerungstagen des Leidens und Sterbens eben solche Ereignisse der letzten Tage des Herrn ins Gedächtnis riefen und dann entsprechend aufgefaßt und ausgebaut wurden. Bei anderen Gebräuchen bietet die Erinnerungsfeier die Grundlage, indem das eucharistische Zeitalter sich daran gewöhnte, am Herrn unter der Brotsgestalt zu vollziehen, was die Heilige Schrift von dem geschichtlichen Christus berichtet.

1. Gründonnerstag. Weit verbreitet in der Kirche ist der Brauch, den Altar, auf dem das Allerheiligste für den morgigen Tag aufbewahrt wird, „Heiliges Grab“ zu nennen. Woher die Bezeichnung kommt, ist schwer zu sagen. Ob die Prozession und Beisetzung der Eucharistie in Verbindung mit der Erinnerung an das Leiden und Sterben dazu Anlaß geboten hat? Ob es eine volkstümliche Vorwegnahme der Grablegung am Karfreitag ist? Ob das vierzigstündige Gebet vor dem Allerheiligsten zu Ehren der Grabesruhe Christi, wie es die in Zara in Dalmatien schon im 13. Jahrhundert bestehende Bruderschaft pflegte, das ja am Gründonnerstag beginnen mußte, die Anregung dazu bot?

An sich ist der Name für den Gründonnerstag wenig geeignet. Denn auf der einen Seite ist in der Liturgie der Tod des Herrn noch nicht gefeiert worden, auf der anderen bieten weder die Zeremonien als solche noch die Rubriken des Meßbuches einen Anlaß zu der Benennung. Die Eucharistie als solche gibt uns zwar ein Andenken an das Leiden Christi, aber tatsächlich ist doch in ihr der glorreiche und nicht der tote Herr gegenwärtig; und wenn dieser Grund hinreichend wäre, müßte jeder Altar, der das Allerheiligste birgt, „Heiliges Grab“ genannt werden.

Am Gründonnerstag aber liegt umsoweniger Anlaß vor, die Bezeichnung zu gebrauchen, weil nach den Vorschriften der Kirche der Altar so viel als eben möglich festlichen und freudigen Charakter tragen und die Gläubigen dem eucharistischen Herrn heute ihre Huldigung und Anbetung aus Dankbarkeit für die Einsetzung des Altarsakramentes darbringen sollen. Aus diesen Erwägungen heraus wurde 1662 die Ausstattung der Beisetzungskapelle mit schwarzen Vorhängen untersagt und noch 1844 alle Zeremonien verboten, die an die Grabesruhe des Herrn erinnern.

Volksgebräuche fragen meistens wenig nach einer wirklichen Begründung, sind vielmehr oft von Dingen hergenommen, die zur eigentlichen Sache eine durchaus äußerliche Beziehung haben. Erinnert sei nur an unser Wort „Messe“, das ja allen europäischen Sprachen eigentümlich ist für das eucharistische Opfer, und das sich von der Entlassung (ite, missa est) am Schlusse der Messe herleitet.

So kann es sein, daß die Bezeichnung „Heiliges Grab" von der alten Form der eucharistischen Kästchen (arca) oder Türme (turris) genommen ist, in der auch das Grab Christi dargestellt zu werden pflegte, und dabei sich nur für die Kartage erhalten hat. Das mochte um so näher liegen, als die Hostie, die für den Karfreitag aufbewahrt wird, in einem Kelch geborgen werden soll und der Kelch nach der Amalarschen Allegorie symbolisch als das Grab des Herrn angesehen wurde. Von diesem Kelche also oder von der alten Form des Turmes mag der ganze Altar die Bezeichnung „Heiliges Grab" bekommen haben.

Und weil der Name einmal im Volke vielerorts gebräuchlich ist und wenigstens allegorisch gerechtfertigt werden kann, läßt die Kirche darin Freiheit.

In Spanien und anderen Gegenden bestand seit alters her die Gewohnheit, das „Heilige Grab" am Gründonnerstag mit Statuen von Soldaten, mit Bildern der Schmerzensmutter u. s. w. zu umgeben und so den Charakter einer Grabstätte des Herrn dem Volke noch anschaulich vor Augen zu führen. Aus den oben schon angeführten Erwägungen heraus wurde es 1868 von der Kirche untersagt, diese Gewohnheit über die Gegenden hinaus zu verbreiten, wo sie schon bestand; dort aber, wo sie zu einem Bestandteil der Volksandacht geworden, sollte sie nur geduldet werden.

Man ging dabei von der Erwägung aus, daß es sich nicht um eine Abänderung liturgischer Vorgänge handle, sondern um außerliturgische Gebräuche zur Hebung der Volksandacht, die mit den Vorschriften der Liturgie nicht in Widerspruch ständen. In der Eucharistie lebe zwar der glorreiche Christus, aber nach den Worten des Meßbuches und der anderen kirchlichen Bücher sei ja am Gründonnerstag nicht von einer „Aussetzung" (expositio) des Allerheiligsten die Rede, bei der freilich alle Zeichen und Sinnbilder des Todes und Begräbnisses ferngehalten werden müßten, sondern von einer „Beisetzung" (repositio); und diese gestatte wie zu anderen Zeiten des Kirchenjahres, so besonders in diesen Leidenstagen, die Anbringung von Gegenständen der Erinnerung an das Leiden des Herrn. Es entspreche zwar mehr der allgemeinen Vorschrift, vom Passionssonntag bis nach der Liturgie des Karfreitags die Altarbilder zu verhüllen, wenn man von dem Beisetzungsort der Eucharistie alle Zeichen der Trauer und des Todes fernhalte und deshalb solle die Gewohnheit nirgendwo neu eingeführt werden.

Dem Geiste des Gründonnerstags entspricht es ohne Zweifel mehr, wenn bis zu den Metten am Nachmittag die Eucharistie im Vordergrund steht, nicht zwar in jener freudigbegeisterten Huldigung wie am Fronleichnamsfeste, sondern gemäß dem Ernste des Tages in stiller, wehmutsvoller Anbetung. Einer Verbindung der Erinnerung an das Leiden mit der Eucharistie steht sicher nichts im Wege, zumal diese selbst das hehrste „Denkmal des Leidens" ist, aber im

öffentlichen Gottesdienst geht man am besten nicht über das hinaus, was uns die Liturgie des Tages selbst bietet.

Diesem Gedanken werden Gebräuche durchaus gerecht, wie sie in Regensburg und anderen deutschen Städten bestehen, die dem Streben des Volkes nach einer besonderen Andacht zum leidenden Heiland in einer außerliturgischen Feier genugtun. Nach den Metten (des Karfreitags, die am Gründonnerstag Nachmittag gesungen werden) ziehen Domkapitel, Klerus und Seminar, sowie die versammelten Gläubigen in feierlicher Prozession aus der Kirche zum sogenannten „Oelberg". Dort wird die Motette Paläſtrinas „Pater mi" und der Psalm „Miserere" gesungen. Gebete und Gesänge schließen sich an, die den Gläubigen die Geheimnisse des Leidens und Sterbens Christi nahebringen, wie sie vorher in der Liturgie gefeiert worden. Hier stehen Liturgie und Volksandacht sowohl der Rangordnung als auch dem Inhalt nach in schöner und erhebender Harmonie.

In Holland und Belgien ist eine andere Sitte sehr verbreitet. Die Eucharistie wird nicht, wie es eigentlich kirchliche Vorschrift ist, der Oeffentlichkeit entzogen und verschlossen, sondern der Kelch, der die Hostie für die Kommunionmesse des Karfreitags enthält, wird auf einem Thron mitten auf dem Altar ausgestellt und über ihm hängt eine goldene oder silberne Krone. Den ganzen Tag über strömt das Volk zur Anbetung herbei. Das Allerheiligste wird am Abend verschlossen und am anderen Morgen kurz vor der liturgischen Prozession zum Hochaltar wieder ausgesetzt oder auch die ganze Nacht zur Anbetung an seinem Orte belassen. In Anbetracht dessen, daß der Gründonnerstag der dankbaren Erinnerung an die Einsetzung des Altarsakramentes gewidmet ist, hat die Kirche ihre Zustimmung zu dieser Gewohnheit gegeben.

2. Karfreitag. Der Liturgie gemäß sollte nach der Kommunionmesse das Allerheiligste nicht mehr in der Kirche vorhanden sein; die Krankenpartikeln werden in einer der Oeffentlichkeit an sich nicht zugänglichen Nebenkapelle aufbewahrt. Die Eucharistie birgt eben eine Freudenfeier in sich und der Karfreitag ist der trauernden Erinnerung an die vergangene Todesnot unseres Herrn geweiht. Das gilt von den liturgischen Funktionen und sollte daher auch dem Geiste des Tages entsprechend von allen außerliturgischen Andachten und Gebräuchen gelten.

Die Liturgie leitet die Gläubigen an, ihr Gebetsleben nach dem Geiste der Kirche zu gestalten, aber sie will keinesfalls das Gebetsleben beherrschen und gleichsam allein ausmachen. Daher hat neben der Liturgie allezeit auch das außerliturgische Gebet bestanden, das sich als öffentliches und gemeinsames Gebet Volksandacht nennt. Der Pilgerbericht der Silvia, der uns über die Liturgie der Kartage in Jerusalem um das Jahr 400 eingehenden Aufschluß gibt, weiß daher auch mitzuteilen, daß selbst bei einer so ausgedehnten liturgischen

Andacht, die praktisch die ganzen Tage und auch die Nacht von Donnerstag auf Freitag und von Samstag auf Sonntag in Anspruch nahm, doch noch außerliturgische Volksandacht geübt wurde. Die liturgiefreie Nacht vom Freitag auf den Samstag wurde von den Klerikern und von einer überaus großen Zahl der Gläubigen am Grabe des Herrn durchwacht und mit Gebet ausgefüllt.

Die Versammlung der Gläubigen am Grabe des Herrn in diesen Tagen ist also eine uralte christliche Sitte.

Auch die Verbindung der Eucharistie mit diesem Grabe reicht in frühe Zeit hinauf. Im ambrosianischen Ritus heißt es für den Karfreitag: Eucharistische Partikeln sollten aufbewahrt werden für die Kranken und „als Sinnbild für das Begräbnis des Herrn" (Missale Ambros. Mediolani 1594). Hier wird noch keine besondere Zeremonie vorgenommen, aber der Gedanke ist schon lebendig; da man den wirklichen Christus nicht „begraben" konnte, so lehnte sich die Erinnerung an den eucharistischen an.

Schon die Lebensgeschichte des heiligen Ulrich, Bischofs von Augsburg (gest. 973), berichtet von einer Beisetzung des Allerheiligsten am Karfreitag nach Art eines Begräbnisses. Ort der Beisetzung war aller Wahrscheinlichkeit nach die Sakristei, in der auch sonst die Eucharistie aufbewahrt wurde, sicher ein Raum neben der eigentlichen Kirche; der Sinn des Wortes „Begräbnis" ergibt sich aus zeitgenössischen Darlegungen, der Karfreitag werde zu Ehren des Begräbnisses Christi begangen. Im 13. Jahrhundert ist der gleiche Brauch in Süddeutschland schon mehr bekannt und verbreitet, wird aber von den religiösen Schriftstellern der Zeit bekämpft, weil der glorreich-lebendige Christus wie ein toter behandelt werde.[1])

Von einer Aussetzung ist in der Zeit aber noch nicht die Rede, wie sie denn überhaupt erst später Brauch wurde.

Auch eine Totentrauerprozession wird für diese Gelegenheit in der Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich erwähnt, die auffallenderweise nach dem Ordo Romanus XI. (aus dem 12. Jahrhundert) selbst vorübergehend in die päpstliche Liturgie zu Rom Eingang gefunden hat. Heute noch wird dieselbe in der Kathedrale von Bombay in aller Feierlichkeit eines orientalischen Begräbnisses mit einer Christuspuppe, die von einem im Chore der Kirche aufgestellten Riesenkreuz abgenommen wird, veranstaltet. Da nun die Totenprozession

---

[1]) Wie sehr dieses mitunter der Fall war, zeigt ein Rituale von Straßburg aus dem 14. Jahrhundert, nach dem die Eucharistie in eine Art von Grab gelegt, dies mit einem Steine verschlossen und von einem Priester versiegelt wurde, während man die Antiphon sang: „Als der Herr begraben worden ..."; dann wurde die Karfreitagsvesper gesungen und nach ihr wie auch nach der Komplet das heilige Grab unter Absingung des Miserere mit Weihwasser besprengt und inzensiert. Weiter konnte man die Nachahmung eines wirklichen Begräbnisses kaum treiben. Wir wundern uns heute, wie es möglich war, daß man in solchen Zeremonien nichts Ungebührliches finden wollte.

im Mittelalter in jener Kirche endete, in der das Allerheiligste „begraben“ worden, so gesellte sich dem Begräbnis der Eucharistie im Laufe der Zeit auch noch die des bei der Liturgie und dieser Prozession gebrauchten Kreuzbildes hinzu.

Dieser Brauch des Begräbnisses der Eucharistie findet sich im Mittelalter in Süddeutschland und Oesterreich; in Norddeutschland begnügt man sich mit dem Begräbnis des Kreuzbildes.

Den nächsten Anlaß hatte die Grablegung der Eucharistie in der Notwendigkeit, zahlreiche Hostien für die am Karfreitag in Deutschland und Oesterreich im 13. und 14. Jahrhundert weitverbreitete Sitte der Kommunion aller Gläubigen aufzubewahren und die übrigbleibenden dann wieder zu bergen. Und diese Bergung geschah dem damaligen Brauch entsprechend in Ziborien, die eine Turmform aufwiesen, und auch sonst als „Grab Christi“ bezeichnet wurden.[1]) Im 16. Jahrhundert verschaffte sich die Sitte des „Begräbnisses“ der Eucharistie auch in Italien, besonders in Venedig, Eingang; das Allerheiligste wurde hier in feierlicher Totenprozession auf einer Bahre getragen, die auf den Schultern von vier Priestern ruhte. Einmal wird sie auch für Rom bezeugt. Doch kann sie sich hier nicht lange gehalten haben, denn das Rituale Romanum von 1614 enthält sie nicht mehr.

So geht also der Brauch des Heiligen Grabes am Karfreitag in Deutschland und Oesterreich auf zwei unmittelbare liturgische Quellen zurück: die Generalkommunion der Gläubigen an diesem Tage und die Anbetung des Kreuzes, das nach Beendigung der amtlichen Liturgie zu „Grabe“ getragen wurde.

Das ist die Entwicklung bis zur Reformationszeit. Charakteristisch gegenüber einer späteren Periode ist jedenfalls, daß das Allerheiligste in einem Tabernakel oder doch einem „Turm“ verschlossen, also den Blicken der Gläubigen nicht gezeigt wurde.

Aus dem Gegensatz dann zu der Leugnung der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie ging ein anderer Brauch hervor: das Allerheiligste an diesem Tage offen für die Anbetung auszusetzen. Das geschah in einem Kelche oder in verhüllter Monstranz auf einem Altar oder Oberbau, der unten eine Darstellung des Herrn im Grabe aufwies. Man ging dabei von dem Bestreben aus, der Vorschrift der Kirche zu genügen, am Karfreitag das Allerheiligste nicht offen zur Anbetung auszusetzen und doch zugleich eine besondere Gelegenheit zur Anbetung zu schaffen. Die Verhüllung der Monstranz[2]) mit einem dichten Seidenschleier sollte an sich derart sein, daß die Hostie nicht gesehen werden konnte, gestaltete sich aber mancherorts so, daß von Verhüllung wenig mehr die Rede war.

---

[1]) Die Turmform der Ziborien kam im 11. Jahrhundert auf und war in Deutschland, besonders am Rhein, weithin in Gebrauch.

[2]) Die Monstranz ist eine Nachbildung der Reliquienbehälter und kam erst im späteren Mittelalter auf.

Der erste Fall dieser Art des „Begräbnisses" der Eucharistie stammt aus dem Jahre 1577 und wurde von den Jesuiten an der St.-Michael-Hofkirche in München veranstaltet. Die Wände der Begräbniskapelle waren mit schwarzen Vorhängen verdeckt, das Allerheiligste in verhüllter Monstranz thronte über einer Darstellung des im Grabe ruhenden Herrn inmitten einer Unzahl von Kerzen und Lampen, Darstellungen bildlicher und plastischer Kunst aus dem Leiden Christi umgaben das Ganze. Trauermusik spielte die beiden Tage hindurch und am Anfang und Schluß der Feier wurde eine Predigt über Leiden und Sterben des Herrn gehalten. Nicht allein die Schüler des Kollegs, sondern selbst Herzog Wilhelm V. und seine Gemahlin kamen zu Fuß in Trauerkleidern zur Kirche. Keine Glocken durften geläutet werden, keine Lastwagen die Straßen befahren. Am Nachmittag hielt man eine große Trauerprozession unter Begleitung des ganzen Hofes durch die Stadt ab, bei der die einzelnen Kirchen besucht wurden, in denen auch die Eucharistie im „Grabe" ruhte.

Das Land wollte hinter der Hauptstadt nicht zurückstehen und so verbreitete sich die Art dieser eucharistischen Begräbnisfeier langsam in ganz Bayern.[1]) Nach und nach wurden die Zeremonien und Gebräuche von den Bischöfen geregelt und bestehen nun seit drei Jahrhunderten, in den einzelnen Diözesen verschieden zwar, aber doch alle von dem gleichen Gedanken und Geiste getragen.

Der Gang der Zeremonien sei kurz nach dem Regensburger Rituale (Euchologium Ratisbonense) von 1869 mitgeteilt, das Vorbild für viele andere Diözesen geworden ist. Auffallend ist in ihm die starke und wiederholte Mahnung, doch in allem auf genaue Beobachtung des Römischen Meßbuches Wert zu legen, wo dessen Vorschriften in Frage kommen.

Am Gründonnerstag wird für das Begräbnis des Herrn noch eine dritte große Hostie konsekriert und mit der zweiten, die für die Kommunionmesse des Karfreitags bestimmt ist, für den folgenden Tag in dem Beisetzungskelche aufbewahrt.

Am Karfreitag werden diese beiden Hostien in der gewohnten feierlichen Prozession zum Hauptaltar getragen. Die eine wird in der Kommunionmesse am Schlusse der liturgischen Feier von dem diensttuenden Priester genossen, die andere in einem besonderen Kelche bis zum Ende der Zeremonien aufbewahrt.

Für das Begräbnis des Herrn wird dann eine Kapelle in der Nähe der Hauptkirche oder eine Seitenkapelle oder ein Nebenaltar bereitet, der so gelegen ist, daß die vom Meßbuch für Karfreitag und Karsamstag vorgeschriebenen Zeremonien möglichst wenig beeinträchtigt werden. Jeder Ausdruck der Trauer, insbesondere die schwarze

---

[1]) Das Rituale von Freising von 1625 verordnet noch eine Aussetzung im verhüllten Kelch.

Farbe, soll in der Ausschmückung gemieden werden; Vorhänge, Blumen und Lichter sollen den Ort zieren. Unter dem Altar kann ein Bild des im Grabe ruhenden Herrn angebracht werden; doch soll nichts geduldet sein, was die Seelen der Gläubigen von der Anbetung des eucharistischen Heilandes ablenken könnte.[1]) Auf dem Altar stehe ein Aussetzungstabernakel oder ein Thron für das Allerheiligste.

Nach beendigter Kommunionmesse wird dann der Kelch mit der Hostie verhüllt wie am Gründonnerstag in feierlicher Prozession (mit weißem Schultertuch) zu der Begräbniskapelle getragen. Hier wird entweder der Kelch selbst auf den Thron gestellt und dann mit einem besonderen Seidenvorhang bedeckt oder die Hostie wird in einer mit dichter weißer Seide verhüllten Monstranz zur Anbetung ausgestellt. Diese Zeremonien werden vom Chore mit entsprechenden Gesängen begleitet. Während der Prozession wird der Hymnus „Jesus, meine Liebe“ gesungen oder das Responsorium (2. Noct. Matut. Sabb. S.) „Von uns gegangen ist unser Hirt, die Quelle des lebendigen Wassers, bei dessen Hinscheiden die Sonne sich verfinsterte ....“. Die Zeremonien am Aussetzungsaltare selbst begleiten weitere Responsorien: „Finsternis wurde, da die Juden Jesus kreuzigten ....“ (2. Noct. Matut. fer. VI. in Parasc.), „Es dunkelten meine Augen von meinen Tränen ....“, „Als der Herr begraben war ....“. Das Ganze wird mit einem Gebet beschlossen.

Den Tag über lösen sich die Anbeter vor dem Allerheiligsten ab. Bei einbrechender Nacht wird Kelch oder Monstranz in den Tabernakel oder sonst an einem sicheren Ort — aber ohne alle Feierlichkeit — verschlossen, um am folgenden Morgen in ebenso unauffälliger Weise wieder ausgesetzt zu werden. Wo die Zahl der anbetenden Gläubigen nicht groß genug ist oder die vom Meßbuche vorgeschriebenen Zeremonien des Karsamstags behindert würden, soll die Anbetung erst nach dem gesungenen Hochamt des Tages wieder aufgenommen werden.

3. Karsamstag. Die eucharistische sogenannte „Auferstehungsfeier“. Sie bildet die natürliche Ergänzung und den Abschluß des Begräbnisses Christi und sei darum auch an die obigen Darlegungen gleich angeschlossen, ehe die weiteren Fragen beantwortet werden. Die Auferstehungsfeier hat in den verschiedenen Diözesen eine andere Form.

In Norddeutschland wird sie entweder überhaupt nicht gefeiert — man hält sich ganz an die Liturgie — oder aber am Ostersonntag Morgen in aller Frühe mit dem Bilde des Gekreuzigten, also ohne Beziehung zur Eucharistie. Der Priester trägt in Begleitung der

[1]) Nach einer Entscheidung der Ritenkongregation von 1896 sollen keine Gemälde mit Grabesdarstellungen, keine Statuen von Soldaten usw. aufgestellt werden. Wo die entgegengesetzte Gewohnheit besteht, kann der Bischof sie dulden, neu soll sie keinesfalls irgendwo eingeführt werden.

Gläubigen das Kreuz dreimal um die Kirche, klopft beim Vorübergehen am Haupteingang an die Kirchtüre und singt dabei: „Oeffnet, ihr Fürsten, eure Tore ....“, der Chor von innen antwortet mit der Frage: „Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ Beim dritten Male öffnet sich die Türe und im Triumph wird das Kreuz zum Hochaltar getragen.

In Süddeutschland und Oesterreich wird die Auferstehungsfeier am Karsamstagabend gefeiert, trägt durchaus eucharistisches Gepräge und gehört zu den festlichsten Volksandachten des ganzen Jahres. Die Zeremonien sind nach dem Regensburger Rituale folgende:

In Festprozession gehen Priester und Ministranten zur Begräbniskapelle. Hier wird die Hostie aus dem Kelch in die Monstranz gestellt oder, wenn sie die Tage hindurch in der Monstranz ausgesetzt war, wird die Seidenhülle von der Monstranz heruntergenommen. Unterdessen singt der Chor den Psalm 56, der von der Befreiung der gottvertrauenden Seele (Christi) aus der Hand ihrer Feinde spricht, oder das Responsorium „Auferstanden ist der gute Hirt ....“ oder die Ostersequenz „Opfert dem Osterlamme ....“; der Priester schließt dann mit einem Gebet. In kleineren Kirchen singt man wohl auch das deutsche Lied: „Christus ist erstanden ....“ Nun bewegt sich die Prozession durch die Kirche oder auch um die Kirche herum; im letzteren Fall nehmen auch die Gläubigen daran teil. Während der Prozession singt der Chor verschiedene Osterhymnen. Sobald der Priester am Hauptaltare angekommen ist, beschließt er die Prozession mit einem Gebet. Dann wird das „Te Deum“ gesungen und das Ganze mit dem sakramentalen Segen beendet.

Diese Auferstehungsfeier geht bis in die Zeit des heiligen Ulrich von Augsburg zurück, der sie nach der feierlichen Ostermesse hielt und damit dem gläubigen Volke offenbar die in der Osterliturgie liegenden Schätze in anschaulicher Form erschließen wollte.[1]) Auch in den folgenden Jahrhunderten wird sie verschiedentlich erwähnt.[2]) Wo das Kreuz mit dem Allerheiligsten „begraben“ worden, beging man auch mit ihm in einer außerordentlich feierlichen Weise die Auferstehung. In den Städten strömt heutzutage das Volk von einer Kirche zur anderen, um an dieser Feier möglichst überall teilnehmen zu können und es gilt als besondere Ehre, wenn zahlreiche Priester an ihr sich beteiligen.

* * *

---

[1]) Vgl. M. Raich, Relig. Volksgebräuche im Bistum Augsburg. „Katholik“ 1902, 261 ff.

[2]) Das Mittelalter mit seiner Neigung zu dramatischen Wiedergaben biblischer Ereignisse fand hier ein geeignetes Feld. Man suchte die Vorgänge am Grabe des Herrn soweit wie möglich alle vorzuführen und so die Liturgie den Gläubigen zu veranschaulichen. Mittelpunkt war dabei die Erhebung des Kreuzes oder der Eucharistie vor der Ostermatutin, daran schloß sich nach der ersten Nokturn die Wiedergabe der Grabesszenen: Maria Magdalena, die Jünger u. s. w.

Die Ritenkongregation hat sich mit der Zulässigkeit und dem Wert aller dieser Gewohnheiten eingehend beschäftigt. Da es sich in der Eucharistie um den auferstandenen Christus handelt, so konnten gegen eine Auferstehungsfeier am Karsamstagabend keine besonderen Bedenken erhoben werden, zumal es sich ja hier außer der Enthüllung der Monstranz um eine Feier handelt, wie sie auch sonst im Jahre mehrfach vorkommt; der ihr eigentümliche Charakter ergibt sich aus der Zeit und den Umständen heraus, nicht aber aus besonderen Zeremonien. Zudem wurde betont, es liege hier „keine Funktion der öffentlichen und ordnungsmäßigen, sondern der privaten Liturgie" vor, die wohl eine Ergänzung, nicht aber eine Beeinträchtigung der amtlichen Liturgie darstellt.

Gegen die eucharistische „Begräbnisfeier" wurden mit Recht schwerwiegende Bedenken erhoben. Die römische Liturgie ist in allen Diözesen Deutschlands eingeführt und maßgebend, hier aber handelt es sich um eine Gewohnheit, „die nicht allein den Rubriken widerspricht, sondern auch an dem Geist der Liturgie, wie sie am Karfreitag und Karsamstag zu verrichten ist, keine geringen Aenderungen vornimmt; denn die römische Kirche will unter gänzlicher Fernhaltung des heiligen Sakramentes den Kult der Trauer über den Erlöser pflegen". Dieser Uebelstand fällt besonders am Karsamstagmorgen auf, wo die Liturgie schon die Auferstehung feiert, während diese Gewohnheit den eucharistischen Christus als noch im Grabe liegend anbetet.

Alles dies gilt umsomehr, wenn sich Mißbräuche einschleichen. Als solche müssen, wie F. Raible[1]) hervorhebt, bezeichnet werden, wenn das Heilige Grab zur Hauptsache an den Tagen gemacht wird, während es doch sicher Nebensache ist; wenn es auf dem Hochaltar errichtet wird oder vor diesem, so daß die Liturgie der Tage an einen Nebenaltar verdrängt werden muß; ja es soll Kirchen geben, an denen das Hochamt des Osterfestes an einem Nebenaltar gesungen wird, weil der Hauptaltar noch vom Heiligen Grab verbaut ist. Es macht einen merkwürdigen Eindruck, wenn man am Karsamstagmorgen während der Liturgie eine Kirche besucht, in der der Priester mit einer kleinen Schar von Gläubigen die liturgischen Zeremonien vollzieht, der weitaus größere Teil des Volkes aber der Liturgie den Rücken zuwendet, um den unter der Orgeltribüne im Heiligen Grabe ruhenden eucharistischen Heiland anzubeten. „Da sind die Dinge auf den Kopf gestellt und die Begriffe des Volkes verwirrt" (Raible).

Auf die dogmatische Schwierigkeit haben, wie schon bemerkt, bereits mittelalterliche Schriftsteller hingewiesen: in der Eucharistie ist der glorreiche, leidenlose und unsterbliche Christus gegenwärtig, während bei diesen Gewohnheiten der tote Christus eucharistisch dar-

---

[1]) Der Tabernakel einst und jetzt. Freiburg (Herder) 1908. S. 315.

gestellt wird. Man mag dagegen als mildernden Umstand anführen, jedermann wisse, daß Christus auch in diesen Tagen in der Eucharistie lebendig und leidensunfähig sei und es sich nur um eine durch die wirkliche Gegenwart Christi lebendigere Erinnerungsfeier handle; es bleibt immer eine gewisse Unstimmigkeit.

Ferner ist auf verschiedene Verbote der Kirche hinzuweisen, die bis in die letzte Zeit erlassen worden sind, die zwar nicht diese Gewohnheit ausdrücklich betreffen, aber doch sehr verwandte Zeremonien; so z. B. jede Art von Aussetzung der Eucharistie am Karfreitag oder eucharistische Prozessionen.

Indessen liegen eine Reihe von Gründen vor, die die Kirche veranlaßten, diese Feier des Heiligen Grabes, wie sie in den Kultbüchern der süddeutschen und österreichischen Diözesen vorgezeichnet ist — nicht aber wie sie hie und da mißbräuchlich weiter ausgebaut worden — zu „dulden".

Gewohnheiten, die seit „undenkbaren Zeiten", wie man sagt, bestehen und von den Bischöfen nicht allein geduldet, sondern auch vorgenommen worden, verdienen gewiß eine Berücksichtigung, schon wegen ihres Alters. Hier aber liegt eine Gewohnheit vor, die für die Aussetzung im Ziborium auf eine Dauer von fünf, für die Aussetzung in der Monstranz auf eine solche von drei Jahrhunderten hinweisen kann. Und auch das wieder nicht allein an dem einen oder anderen Ort, sondern durch ganze Länder hin, wie Deutschland, Oesterreich, Böhmen, Polen, Ungarn, Slawonien.

Sodann ist die Feier derart in das religiöse Leben des Volkes übergegangen, daß es praktisch kaum möglich ist, sie ohne großen Schaden ausfallen zu lassen. Sie ist besonders in konfessionell gemischten Gegenden zu einem feierlichen Bekenntnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie geworden. Das Volk ist der Ueberzeugung, die Feier gehöre mit zum wesentlichen Bestandteil der Karwochenliturgie. Da es zudem von der eigentlichen Liturgie wenig versteht, so ist ihm das Heilige Grab der Anziehungspunkt der Tage; es besucht eifrig die Kirchen, während es bei Ausfall der Feier nicht erscheinen würde. Sicher dürfte man nicht die Feier einfachhin fortnehmen, ohne dem Volke eine andere Ergänzung und Veranschaulichung der eigentlichen Liturgie zu geben.

Wenn es auch wahr ist, daß die Feier an dem Geist der Liturgie eine bedeutende Umbiegung vornimmt, so bleibt doch bestehen, daß sie geschichtlich aus wirklich liturgischen Quellen entstanden ist und eine bloße Erweiterung dessen besagt, was tatsächlich vorliegt: für die Kranken müssen Hostien in einer Nebenkapelle aufbewahrt werden und niemand wird die Gläubigen hindern wollen, hier den Herrn, der für sie am gleichen Tage gestorben ist, zu besuchen und anzubeten, seine Umgebung aus Dankbarkeit mit Blumen und Lichtern zu schmücken. Und das ist doch, wenn wir von allem Mißbräuchlichen absehen, im Wesen das Heilige Grab.

Man mag freilich nicht ohne guten Grund einwenden, eine Aussetzung in verhüllter Monstranz habe keinen rechten Sinn, da die heilige Hostie doch nicht gesehen werden könne. Aber diese Erwägung wird durch die vorhin angegebenen Gründe überboten.

Und so verstehen wir es, wenn die Kirche den Brauch des Heiligen Grabes duldet, da wo er seit langem besteht; aber wir verstehen es auch, daß sie seine weitere Verbreitung nicht wünscht. Er ist und bleibt eine dem Geiste der Liturgie nicht entsprechende Gewohnheit.

* *
*

Erweitern wir den Gesichtskreis des ganzen Gegenstandes.

Wie die Kirche sich zu der großen Frage **Liturgie und Eucharistie** stellt, ergibt sich schon aus der Verlegung des eucharistischen Huldigungsdienstes vom Gründonnerstag auf das Fronleichnamsfest, das erst nach Beendigung des ganzen Osterfestkreises gefeiert wird. Die Kirche pflegt den eucharistischen Gedanken, wie man nur etwas überaus Liebes und Wertvolles pflegen kann, aber sie gestattet auch ihm nur das Recht eines Gliedes und Bestandteiles des liturgischen Gedankens, der in seiner ursprünglichen Reinheit nicht getrübt werden darf.

Wie sie es nicht zuläßt, daß das eucharistische Huldigungsfest die Feier des liturgischen Osterfestkreises beeinträchtige, so will sie auch den täglichen liturgischen Dienst an Gott den Vater nicht durch die der eucharistischen Gegenwart des Herrn gebührende Rücksicht hemmen lassen. Wo kein Chorgebet stattfindet, stellt sie die Eucharistie in das Blickfeld und in den geistigen Mittelpunkt ihrer Kirchen, auf den Hochaltar; wo sie aber in liturgischem Gebetsgottesdienst dem Herrn ihre tägliche Huldigung darbringt, da hält sie die frühere Gewohnheit aufrecht, das Allerheiligste an einem anderen Orte als dem Hochaltar aufzubewahren. Sie betrachtet also den eucharistischen Dienst als eine Andachtsform, die der liturgischen untergeordnet bleiben soll.

Man hat der Kirche aus diesem Festhalten an den alten liturgischen Formen und Gebetsweisen nicht selten einen Vorwurf gemacht. Man spricht von Erstarrung der Liturgie, von Mangel an Anpassungsfähigkeit an die jeweiligen Zeitverhältnisse und Zeitbedürfnisse, von Ueberschätzung des Objektiven im Gebetsleben gegenüber den Anforderungen der Seelenhaltung entsprechend dem Wandel der Verhältnisse.

Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß es auch auf dem Gebiet der Andachten Entwicklungen gibt, und zwar nicht allein abwegige, sondern auch gute und durchaus berechtigte. Die Kirche selbst liefert immerfort den lebendigen Beweis dafür, indem sie solche gutheißt und empfiehlt. Es soll auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Liturgie selbst, wie sie heute vor uns steht, das Ergebnis einer langen Entwicklung der christlichen Frömmigkeit ist.

Auch wäre an sich nichts dagegen einzuwenden, ja es wäre von rein idealem Gesichtspunkt aus unter einer bestimmten Rücksicht gar zu wünschen, wenn die Liturgie eine derartige Beweglichkeit aufwiese, sich den wechselnden Zeitverhältnissen anpassen und Ueberlebtes dann wieder mit gleicher Beweglichkeit ausscheiden zu können. Aber auch hier spielt die Tragik alles Erhabenen unter den Menschen eine bedeutende Rolle, indem kaum etwas schwieriger abgeschafft wird, als was sich im Frömmigkeitsleben eine amtlich anerkannte und amtlich gepflegte Stellung einmal erworben hat. Und es ist oft allein mit Rücksicht auf die moralische Unmöglichkeit einer späteren Aenderung viel klüger, auch überaus gute Uebungen und Andachten nicht amtlich einzuführen, sondern dem Privateifer und Belieben der einzelnen zu überlassen. Gar zu viele Gebräuche in einzelnen Bezirken der Kirche, die an sich nicht gestattet werden sollten, aber um bestimmter Umstände willen „geduldet" werden müssen, liefern hiefür den Beweis.

Diejenigen aber, die obige Vorwürfe erheben, bedenken zu wenig, daß die Kirche gerade für die Frömmigkeitsübungen den Seelen die weitgehendste Freiheit lassen will, daß aber mit der Einführung einzelner Andachten in die Liturgie — und wären es auch noch so gute — ein Gesetz und eine Pflicht an die Gläubigen herantritt, die ihr Gebetsleben bindet und einengt. Wie viele Gewissensbedenken würden geschaffen für jene, die derartige Andachtsformen ihrem Gebetsleben nicht dienstbar und fruchtbar machen können, sowie für alle, die später in einer Zeit leben, die — das Leben eilt ja immer der Theorie und dem Gesetz voraus — andere Andachtsformen benötigt, noch ehe sie die amtliche Gutheißung gefunden haben.

Es muß daher als eine überaus kluge und weise Haltung der Kirche beurteilt werden, wenn sie das Kommen und Gehen, das Auf und Nieder der Volksandachten wie von einem höheren, fast überzeitlichen Standpunkt aus beobachtet, fördert und mäßigt. Was dann an dauernden Werten im Laufe der Zeit sich bei ihnen herauskristallisiert hat, das nimmt sie wohl in ihren amtlichen Gottesdienst der Liturgie auf.

Die Liturgie selbst ist nun einmal in ihrer Entwicklung zu einem die Grundfragen der christlichen Religion umfassenden System geworden, dessen Bejahung oder Verneinung nicht mehr dem Belieben des einzelnen überlassen ist, sondern das durch die Aufnahme in die Liturgie gewissermaßen als Glaubensgut anerkannt werden muß: ut legem credendi lex statuat supplicandi. Und darin liegt wieder der Grund, warum die Kirche ihrer Liturgie gegenüber eine so ehrfürchtig konservative Haltung einnimmt, ihr zugleich auch die erste Stelle im öffentlichen Frömmigkeitsleben der Gläubigen gewahrt wissen will.

So läge also doch in mehr oder weniger jeder Volksandacht ein Moment, das von allen gepflegt werden müßte? Soweit jede

Andachtsform schließlich auf den Glaubenswahrheiten aufgebaut und als solche von der Kirche anerkannt worden ist, ja. Soweit aber die einzelne Andacht ihre besondere Ausdrucksform hat, noch nicht ohne weiteres. Auch hier hat schließlich und letztlich die Kirche das entscheidende Wort zu sprechen, wie es denn überhaupt einzelnen nicht zusteht, Andachtsformen gleichsam als ein Merkmal echten Glaubensgeistes oder als ein notwendiges Zeitbedürfnis hinzustellen und nach ihrer Uebung oder Unterlassung die Menschen zu beurteilen. Es liegt vielmehr ein Abweichen vom echt kirchlichen Geiste darin, daß jemand die Liturgie zurückdrängt oder sie dem Frömmigkeitsleben der Gläubigen zu nehmen sucht; denn bei der Liturgie spricht die Kirche und in ihr Christus.

Zweifelsohne liegt in der Entwicklung der Volksandachten neben der Liturgie etwas Berechtigtes. Das ergibt sich schon aus dem oben angegebenen überzeitlichen und objektiven Charakter der Liturgie selbst. Je mehr das Augenblickliche und den einzelnen Zeitverhältnissen Angepaßte aus der ältesten Liturgie ausschied, je mehr sie sich auf die wesentlichsten Punkte des christlichen Glaubens- und Frömmigkeitslebens beschränkte, um so deutlicher sehen wir daher im Laufe der Zeit die Volksandachten emporsprossen, umsomehr dringen sie ein in den öffentlichen Gottesdienst, werden von der Kirche auch gefördert, empfohlen, gewünscht, angeordnet und gepflegt, bleiben aber immer als Andachten außerhalb der amtlichen Liturgie stehen und ihr untergeordnet.

Mit dem Tage aber, an dem die Kirche Momente der Volksandachten in ihre Liturgie aufnimmt — und der Fall wiederholt sich ja immerfort durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit — und soweit sie aufgenommen werden, hören diese auf, nur das zu sein, was man „Andachten“ nennt, eben weil sie Liturgie sind. Sie erhalten einen bestimmt umgrenzten Inhalt und eine Form, die nunmehr für alle Pflicht wird, sie erhalten bestimmte Tage oder Tagzeiten zugewiesen, an denen sie mit einer so weisen Beschränkung gepflegt werden, daß niemandes Seelenleben es als Last empfinden kann. Mit anderen Worten, sie werden Feste mit bestimmtem Festgedanken im kirchlichen Kalender. Das Ewigkeitswertige an ihnen hat sich herausgeschält und ist von der Kirche anerkannt. Aber auch das Beschränkte an ihnen hat sich gezeigt und ist von der Kirche betont worden, indem sie es ihrer Liturgie als einen Bestandteil, eben nur als einen Bestandteil eingegliedert hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Tatsache und Grenze der Berechtigung der Volksandachten im allgemeinen und insbesondere der in den Kartagen gepflegten, ergibt sich auch die Pflicht, für den öffentlichen Gottesdienst in erster Linie die Liturgie zu achten und zu betätigen, sowie alles fern zu halten, was ihren andachtsvollen Verlauf stören oder beeinträchtigen könnte.

Der unter dem Drucke einer Zeitnot stehende Christ ist gar zu leicht geneigt, sich vor allem anderen Andachtsformen hinzugeben, die ihm baldige innere oder äußere Hilfe versprechen, die sein geplagtes Herz trösten und erleichtern. Der in die Ewigkeitsgedanken Gottes und in den Tempel, der Christus ist, eingebaute Christ gibt sich vor allem der Liturgie hin und empfängt aus der Anteilnahme an ihr etwas von ihrer Erhabenheit und Hoheit, von der Unterordnung alles Zeitlichen und Vorübergehenden unter den Gedanken des Gottesreiches und seiner siegenden Macht; er schreitet gleichsam mit Christus und seiner Kirche würdevoll wie ein König durch das Auf und Nieder alles menschlichen Geschehens. Auch für ihn gibt es Karfreitage, aber die untergehende Sonne dieser Tage leuchtet mit mildem Abendrot hinüber in den nahenden Auferstehungssonntag.

Der heilige Paulus als Handarbeiter.

Von P. Kost, Pfarrer in Horhausen (Westerwald).

Kopfarbeit und Handarbeit — stehen sich heutzutage vielfach verstimmt, ja sogar feindlich gegenüber; und doch sind beide — Kopfarbeit und Handarbeit — gleich notwendig für die Menschheit, gleich verdient um die Kultur, gleich geadelt und geheiligt durch das Beispiel des Gottmenschen — Jesus Christus.

Kopfarbeit und Handarbeit waren ursprünglich in einer Person vereinigt. Durch die Entwicklung der wirtschaftlichen, geistigen, sozialen und religiösen Verhältnisse trat allmählich eine Spaltung beider ein und diese Spaltung wurde um so vollständiger, je entwickelter und verwickelter sich die menschlichen Verhältnisse gestalteten. Bei der Kompliziertheit der modernen Verhältnisse wäre eine Verbindung von Kopfarbeit und Handarbeit in einer Person kaum mehr möglich. Auch auf dem Gebiete der modernen Seelsorge wäre bei der Intensität der modernen Seelsorgsarbeit eine Vereinigung von Kopf- und Handarbeit in einer Person kaum denkbar.

Bei dieser Lage dürfte es von Interesse sein, im Leben und in den Schriften des heiligen Paulus zu forschen und nachzusehen' welche Stellung der große Weltapostel der Handarbeit gegenüber eingenommen hat. Dieser Aufgabe möchte die folgende Arbeit dienen.

Als der heilige Paulus in Milet von den Aeltesten Kleinasiens Abschied nahm, da hielt er jene herrliche Abschiedsrede, die uns in der Apostelgeschichte aufbewahrt ist. In dieser Abschiedsrede sprach er u. a. folgende Worte:

„Ihr wißt, wie ich vom ersten Tage an, da ich nach Asien gekommen, die ganze Zeit hindurch unter euch gewesen bin; — — — wie ich nichts vorenthielt von dem, was heilsam war, daß ich es euch verkündigte, und daß ich es euch lehrte öffentlich sowohl als auch in

den Häusern. — — Silber und Gold oder Kleidung habe ich von niemanden begehrt, wie ihr selbst wißt, daß diese meine Hände für meine und die Bedürfnisse derer, die bei mir waren, gesorgt haben.“ (Apg 20, 18. 20. 33. 34.)

Und wir können uns denken, wie der Apostel in seiner Ergriffenheit bei diesen Worten seine Hände ausstreckte und auf seine Hände hinwies, mit denen er gearbeitet hatte. Also nicht bloß geistig, sondern auch körperlich hatte der heilige Paulus gearbeitet; er war nicht bloß, um modern zu reden, Kopfarbeiter, sondern auch Handarbeiter gewesen. Ja gerade die Handarbeit war, wie unsere Abhandlung zeigen wird, ein nicht geringer Ruhmestitel des Apostels.

Paulus sollte nach dem Willen seiner Eltern und nach eigenem Wunsche ein Gesetzeslehrer werden und sich in der Schule des großen und berühmten Gamaliel zu Jerusalem seine Ausbildung holen.

„Ich bin ein Jude, zu Tarsus in Cilicien geboren, auferzogen aber in dieser Stadt, zu den Füßen Gamaliels, nach der Wahrheit des väterlichen Gesetzes unterrichtet, ein Eiferer für das Gesetz, wie auch ihr alle es heute seid.“ (Apg 22, 3.)

Nun war es aber damals Sitte, daß die jüdischen Gesetzeslehrer ein Handwerk ausübten. — „Die Sitte, mit dem Studium des Gesetzes die Handarbeit zu verbinden, hatte einen doppelten Grund. Der Gesetzeslehrer sollte sich durch gleichzeitiges Ausüben eines Handwerks seinen Lebensunterhalt verschaffen, da seine Lehrtätigkeit eine unbesoldete war und er nur in gewissen Fällen auf Unterstützung aus der Tempelkasse rechnen konnte. Dann stand das Handwerk bei den Juden um die Zeit Christi nicht bloß in hohen Ehren, sondern man betrachtete dasselbe geradezu als ein Mittel, durch dessen Anwendung der Gelehrte zur vollen harmonischen Ausbildung der Geistes- und Körperkräfte gelangte. So lautete ein Wahlspruch Schemajas, eines Lehrers Hillels: Liebe die Arbeit! Aus der Familie Gamaliels stammt der Ausspruch: Schön ist die Verbindung des Gesetzesstudiums mit einem bürgerlichen Gewerbe; denn die eifrige Beschäftigung mit beiden entwöhnt der Sünde; das Studium aber, welchem keine Handarbeit zur Seite geht, endet in Vereitelung und zieht Sünde nach sich. Juda, der Heilige, der Redaktor der Mischna, nannte zwei Rabbi geradezu die heilige Gemeinde, weil sie ein Drittel des Tages dem Studium, ein Drittel dem Gebete und ein Drittel der Handarbeit widmeten. Aus dem Talmud wissen wir ferner, daß der berühmte Rabbi Hillel ein Tagelöhner, der Rabbi Jochanan ben Sakkai ein Schuster war.“ (Vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 1. Auflage, S. 18 u. 19.)

Aus praktischen und idealen Gründen stammte demnach die Sitte, daß die jüdischen Gesetzeslehrer ein Handwerk ausübten.

Dieser Sitte bewußt und den Plänen Gottes unbewußt entsprechend, lernte auch Paulus ein Handwerk. Welches Handwerk er ausübte, wird uns in der Apostelgeschichte gesagt:

„sie waren nämlich Zeltmacher ihrem Handwerke nach.“ (ἦσαν γὰρ σκηνοποιοι τῇ τέχνῃ. — erant autem scenofactoriae artis.) (Apg 18, 3.)

Im griechischen Texte (der lateinische ist analog) wird also Paulus σκηνοποιός genannt. Der griechische Ausdruck σκηνοποιός bedeutet wörtlich übersetzt Zeltmacher. Neuere Exegeten übersetzen bisweilen auch Zelttuchmacher, Zelttuchweber.

„Dagegen ist zu bemerken“, schreibt Pölzl in dem oben zitierten Werke S. 20, „daß der Ausdruck σκηνοποιός diese Bedeutung (Zelttuchweber) nicht hat, und daß für die Ausübung des Weberhandwerks trotz des damaligen primitiven Standes desselben doch so viele Handwerkszeuge notwendig waren, daß sie der Apostel auf seinen verschiedenen Reisen äußerst schwer hätte mit sich führen können.“ Doch wir nehmen uns nicht heraus, diese Frage zu entscheiden, wir folgen aber persönlich in dieser Sache der Autorität Pölzls.

„Als Zeltmacher verfertigte Paulus die Zeltgestelle und die Zeltdecken, welche entweder aus zusammengenähten Stoffstücken oder aus Leder bestanden.“ (Pölzl, S. 19.)

„Da in der damaligen Zeit ein großer Bedarf an Zelten war, indem nicht bloß die Soldaten und Schiffahrer, sondern die Reisenden überhaupt sie benötigten, so konnte sich ein Zeltmacher unschwer den nötigen Lebensunterhalt verdienen.“ (Pölzl, S. 19 u. 20.)

Paulus war also Handwerker, und zwar σκηνοποιός Zeltmacher. Fürwahr, es muß ein ergreifender Anblick gewesen sein, den heiligen Paulus bei seiner Arbeit zu sehen; zu sehen, wie er im Schweiße seines Angesichtes sein Handwerk ausübte; wie er bisweilen wohl in der Arbeit innehielt und emporschauend und in Gott verloren und versenkt, seine Gedanken sammelte und überlegte, was er des Abends, wenn die Arbeit ruhte, den heilsverlangenden Seelen predigen sollte; was er den widerspenstigen Juden auf ihre Einwürfe und Angriffe antworten würde; was er dem Schreiber diktieren solle auf Anfragen von den Christengemeinden oder auf Nachrichten, die ernst und gefahrdrohend aus manchen Gemeinden zu ihm drangen. Mancher Stilfehler in den Briefen des Apostels mag auf diese seine körperliche Arbeit, auf Müdigkeit und Ueberanstrengung zurückzuführen sein.

Doch nun wollen wir an den Kernpunkt unserer Abhandlung herantreten. Wir wollen

1. noch genauer die Tatsache betrachten, daß der heilige Paulus körperlich gearbeitet hat, und

2. einige Gründe herausstellen, warum der Apostel neben seiner geistigen Arbeit der apostolischen Predigt auch noch körperliche Arbeit geleistet hat.

Die Tatsache, daß der heilige Paulus körperlich gearbeitet hat, konstatiert zunächst die Apostelgeschichte, und zwar in der bereits teilweise zitierten Stelle, welche lautet:

V. 1. Darauf schied Paulus von Athen und er kam nach Korinth,

V. 2. und er fand hier einen Juden mit Namen Aquila — — und Priscilla, sein Weib; — — er ging zu ihnen.

V. 3. Und weil er dasselbe Handwerk hatte, blieb er bei ihnen und **arbeitete** (operabatur, griechisch ἠργάζοντο); sie waren aber Zeltmacher ihrem Gewerbe nach" (Apg 18, 1 bis 3.)

Die Tatsache, daß er Handarbeit verrichtet hat, stellt sodann der Apostel selbst fest in der ebenfalls bereits in der Einleitung zitierten Stelle aus der Abschiedsrede zu Milet:

V. 33. Silber und Gold oder Kleidung habe ich von niemand begehrt,

V. 34. wie ihr selbst wißt, daß diese Hände für meine und meiner Begleiter Bedürfnisse gesorgt haben (ministraverunt, ὑπηρέτησαν) (Apg 20, 33. 34.)

Dieselbe Tatsache erwähnt der heilige Paulus im ersten Thessalonicherbrief, wo er schreibt:

V. 7. Obwohl wir euch hätten zur Last sein dürfen als Apostel Christi, sind wir vielmehr Kinder geworden in eurer Mitte,

V. 9. denn ihr erinnert euch, Brüder, unserer Arbeit und Müdigkeit, wie wir Tag und Nacht arbeiteten" (I. Teff. 2, 7. u. 9.)

Fast mit denselben Worten wiederholt der Apostel dieselbe Tatsache im zweiten Briefe an die Thessalonicher. Hier lesen wir:

V. 8. „Wir haben nicht umsonst Brot von jemand gegessen, sondern wir haben mit Mühe und Beschwerde Tag und Nacht gearbeitet" (II. Teff, 3, 8.)

Im ersten Korintherbriefe endlich schreibt der heilige Paulus unter den Mühen und Leiden und Beschwerden, die er für Christus und sein Evangelium erduldet, auch den Satz:

V 12. „Wir mühen uns ab, arbeitend mit eigener Hand" (I. Kor 4, 12.)

Aber warum hat Paulus neben seiner apostolischen Predigt auch noch körperlich gearbeitet? — Diese Frage erhebt sich jetzt. Warum hat er nicht selbst nach dem Grundsatz gehandelt, den er an seinen Schüler Timotheus schrieb, und der lautet: „Dignus est operarius mercede sua." „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert."? (I. Tim 5, 18.)

Warum hat der Apostel nicht nach diesem Grundsatz gehandelt, den er doch im 9. Kapitel des ersten Briefes an die Korinther in

längerer Abhandlung erörtert und beweist? In diesem Kapitel schreibt er:

V. 4. Haben wir nicht die Befugnis, uns Speise und Trank geben zu lassen?

Der Apostel fragt die Korinther: Habe ich als Apostel, als euer Apostel, nicht ein Anrecht auf leiblichen Unterhalt von eurer Seite?

Es war vielfach Sitte bei den Juden, daß Gesetzeslehrer von frommen und vermögenden Frauen Lebensunterhalt und Bedienung empfingen und daß diese Frauen die Gesetzeslehrer auf ihren Wanderungen begleiteten. Von dieser Sitte machten manche Apostel Gebrauch. Paulus fragt im nächsten Vers:

V. 5. Haben wir nicht die Befugnis, eine Frau, eine Schwester (Christin) mitzuführen, wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?

V. 6. Oder haben nur ich und Barnabas nicht die Befugnis, dieses zu tun?

Der griechische Text ist noch wirksamer für unsere Frage; er lautet: ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι; Oder haben allein ich und Barnabas nicht die Befugnis, keine Handarbeit leisten zu dürfen?

Nun zeigt Paulus durch verschiedene Beweise sein Anrecht auf leiblichen Unterhalt. Der erste Beweis wird dem Naturrecht entnommen.

V. 7. Wer dient je im Kriege auf eigene Kosten? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seiner Frucht? Wer weidet eine Herde und genießt nicht von der Milch der Herde?

Der Apostel will sagen: So wahr ein Soldat Anspruch hat auf seinen Sold, so wahr ein Weingärtner und Hirte Anspruch hat auf Lohn und Unterhalt für seine Arbeit, so wahr haben auch wir Apostel, so wahr habe auch ich Anspruch auf leiblichen Unterhalt; denn wir Apostel sind geistige Soldaten Christi; wir sind geistige Arbeiter im Weinberge Gottes; wir sind geistige Hirten der Herden Christi. (Vgl. Sickenberger, I. Kor, S. 35, I. Aufl.)

Den nächsten Beweis nimmt der Apostel aus dem positiven alttestamentlichen Gesetze. Das Recht des Apostels auf leiblichen Unterhalt läßt sich nicht bloß beweisen durch natürlichmenschliche Weisheit und verstandesgemäße Schlußfolgerung, sondern dieses Recht wurzelt auch in der positiven göttlichen Offenbarung. Darum schreibt er:

V. 8. Sage ich dies nach Menschenweise? Oder sagt dies nicht auch das Gesetz?

V. 9. Denn es steht geschrieben im Gesetze Moses': Du sollst dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden? Trägt Gott etwa für die Ochsen (besonders) Sorge?

Des Apostels Gedankengang ist folgender: Nach der Vorschrift des Gesetzes soll der Herr dem Ochsen beim Dreschen nicht einen

Maulkorb anlegen, damit das Tier, wenn es Hunger hat, von dem ausgedroschenen Getreide nehmen kann. Was aber von dem Tiere, von dem arbeitenden Tiere gilt, das gilt a fortiore von dem arbeitenden Menschen; er hat erst recht Anspruch auf Nahrung und Unterhalt auf Grund seiner Arbeit. Ja gerade des Menschen wegen hat Gott der Herr das V. 9 genannte und sich auf den dreschenden Ochsen beziehende Gebot gegeben.

Das Gesetz will gewiß zunächst und seinem Wortlaut nach dem Menschen Sorgfalt für seine Tiere ans Herz legen. Doch das Gesetz bleibt bei den Tieren nicht stehen, sondern bezweckt in seinem letzten Ziele Belehrung des Menschen. In diesem Sinne fügt Paulus bei: „An den Ochsen — nämlich allein oder letztlich — ist es doch Gott nicht gelegen; er spricht vielmehr durch Moses in dem Gesetze überhaupt unsertwegen.“ (Vgl. Al. Schäfer, I. Kor, S. 170.) Auf uns und unsere Belehrung über unser sittliches Verhalten zielt in letzter Linie jedes Gottesgebot. Nach diesen Bemerkungen ist der folgende Vers leicht zu verstehen:

V. 10. Oder sagt er dies nicht überhaupt unsertwegen? Ja, unsertwegen ist es geschrieben, daß auf Hoffnung hin der Ackernde ackern soll und der Dreschende (dreschen soll) in der Hoffnung, an der Frucht teilzunehmen.

Nun zieht der Apostel im folgenden aus der bisherigen Ausführung den Schluß und sagt: Wenn nach natürlichem und positivem Rechte aus geleisteter *irdischer* Arbeit das Anrecht auf leiblichen Unterhalt folgt, dann ergibt sich a fortiori dieser Anspruch auf Lebensunterhalt aus einer Arbeit, die viel höherer Ordnung angehört, die übernatürlicher Art ist, die für die Seelen geleistet ist. Der Apostel drückt diesen Gedanken in folgender Weise aus:

V. 11. Wenn wir euch das Geistige gesät haben, ist es da etwas Großes, wenn wir euer Fleischliches ernten? Wenn wir euch spiritualia, πνευματικά geistige Arbeit leisten und geistige Güter vermitteln, dann ist es doch nichts Großes, dann ist es etwas Selbstverständliches, wenn wir carnalia, σαρκικά, leibliche Güter, leiblichen Unterhalt von euch verlangen und empfangen.

Der Apostel fährt fort:

V. 12. Wenn andere des Anrechtes auf euch teilhaftig sind, warum nicht vielmehr (potius, μᾶλλον) wir?

Andere Lehrer — vielleicht war Apollo einer von ihnen — will Paulus sagen, die unter euch wirken, machen Gebrauch von ihrem Rechte auf Unterhalt und verlangen und genießen diesen Unterhalt; dann hätte ich doch erst recht diesen Anspruch, ich, euer Apostel, ich, der Gründer eurer Gemeinde. Aber ich verzichte auf den Gebrauch des mir zustehenden Rechtes.

V. 12. Doch wir haben von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht, sondern wir ertragen alles, um dem Evangelium Christi kein Hindernis zu bereiten.

Zwei neue Gedanken und Beweise fügt sodann der Apostel hinzu, indem er in den beiden folgenden Versen hinweist auf die allgemeine Praxis und auf das Wort und die Anordnung des Herrn. Auf die allgemeine Praxis, besonders bei den Juden, doch auch bei den Heiden, weist er hin im nächsten Vers:

V. 13. Wisset ihr nicht, daß diejenigen, welche im Heiligtume arbeiten, von dem Heiligtume essen; und daß diejenigen, welche dem Altare dienen, mit dem Altare teilen?

Die Anordnung des Herrn wird angeführt in V. 14, der lautet:

V. 14. So hat auch der Herr angeordnet, daß diejenigen, welche das Evangelium verkünden, vom Evangelium leben sollen.

Als der Heiland seine Apostel zum ersten Male aussandte, sprach er zu ihnen: „Besitzet weder Gold noch Silber, noch Geld in euren Gürteln, auch keine Tasche auf dem Wege noch zwei Kleider noch Schuhe noch Stab; denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert." (Mt 10, 9. u. 10.)

Zum Schlusse des Abschnitts konstatiert der Apostel noch einmal die bereits V. 12 erwähnte Tatsache, daß er von all seinen Rechten auf Lebensunterhalt keinen Gebrauch gemacht habe und er erklärt, daß er auch nie davon Gebrauch machen wolle.

V. 15. Ich aber habe von keinem dieser Rechtstitel Gebrauch gemacht. Doch schreibe ich dieses nicht, daß es so mit mir geschehe.

Fassen wir noch einmal unsere Aufstellungen aus den zitierten Versen 4 bis 15 kurz zusammen: Der Apostel hat auf Grund seiner apostolischen Predigt das Recht, leiblichen Unterhalt zu verlangen; er hat das Recht; er kennt das Recht; er beweist und verteidigt das Recht; und doch macht er von diesem Rechte keinen Gebrauch; sondern er arbeitet auch körperlich und übt sein Handwerk als Zeltmacher aus, um selbst seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Warum tut dies der Apostel? Warum leistet er auch Handarbeit? Auf diese Frage sollen jetzt die folgenden Ausführungen einige Antworten liefern.

Der erste Grund, warum der heilige Paulus Handarbeit leistete, lag in seinem Beruf als Heidenapostel.

„Der Herr sprach zu ihm (Ananias): Gehe hin; denn er ist mir ein auserwähltes Gefäß, meinen Namen vor Heiden und Könige und die Kinder Israels zu tragen." (Apg 9, 15.) „Der Herr sprach zu mir (Paulus): Geh, denn ich will dich weithin unter die Heiden senden." (Apg 22, 21.)

Heidenapostel war aber Paulus nicht im ausschließlichen Sinne, nicht in dem Sinne, als ob er *allein* den Heiden predigen sollte; auch andere Apostel wirkten und predigten unter den Heiden; Heidenapostel auch nicht in dem Sinne, als ob er für die *Heiden allein* tätig sein sollte; im Gegenteil, überall, wo er Juden traf, war es seine Missionsmethode, sich zunächst an die Juden zu wenden und ihnen das Heil anzubieten; sondern Paulus ist der Heidenapostel

κατ᾽ἐξοχήν in dem Sinne, daß er am meisten und weitesten unter den Heiden arbeiten sollte und arbeitete und unter den Heiden auch den größten und dauerndsten Erfolg hatte.

Sollte nun Paulus der Heidenapostel im besonderen Sinne sein, so mußte er auch ganz besonders für materielle Unabhängigkeit den Heiden gegenüber Vorsorge treffen; wenigstens war diese Notwendigkeit geboten für die erste Zeit seines apostolischen Wirkens in heidnischer Gegend; und das Mittel für seine materielle Unabhängigkeit besaß er in seinem Handwerk als Zeltmacher.

Allein auch nachdem der Apostel mit Erfolg gepredigt hatte, auch wenn er bereits Anhänger für das Christentum gewonnen hatte, auch wenn er schon Christengemeinden gegründet hatte, setzte er doch seine körperliche Arbeit fort. Warum tat dies der Apostel?

Hier kommen zunächst zwei Gründe pastoreller Natur in Betracht, wie Paulus selbst es bezeugt.

In der bereits zitierten Stelle aus dem ersten Korintherbriefe schreibt er:

„Aber wir haben von diesen Rechtstiteln keinen Gebrauch gemacht, sondern wir ertragen alles, damit wir dem Evangelium Christi kein Hindernis bereiten.“ „Ne quod offendiculum demus Evangelio Christi.“ (I. Kor 9, 12.) (Schluß folgt.)

Confiteor und Indulgentiam.

Von Dr P. Franz Zimmermann in Stadlhof-Auer (Italien).

Ueber die Bedeutung und Wirksamkeit von Bekenntnis und Lossprechung, wie sie im liturgischen Akte bei der Kommunionspendung stattfinden, herrscht unter den Gläubigen bisweilen die Meinung, als handle es sich um einen liturgischen Akt der Sündenvergebung wie im Bußsakramente. Auch Theologen stehen dieser Ansicht nicht ferne und ein Feldgeistlicher betrachtete den Akt als ein abgekürztes Bußsakrament, das unter den Ausnahmezuständen des Frontdienstes zum Empfange der heiligen Kommunion als genügende Vorbereitung gelten könne. Zur Klärung der Frage, welche Bedeutung und Wirksamkeit dem Confiteor und Indulgentiam innewohne, müssen wir über zwei Punkte ins Reine kommen:

I. Wie weit ein allgemeines Schuldbekenntnis (Confiteor) im Sakramente der Buße gültig und erlaubt ist und

II. wie es mit der Gültigkeit und Erlaubtheit der deprekativen Lossprechungsformel (Indulgentiam) steht.

I

1. Wie jedes Sakrament, ist auch das Sakrament der Buße ein sinnlich wahrnehmbares Ding, das die entsprechende Gnade, die

es enthält und bewirkt, den Sinnen anzeigt. Dieses signum sensibile besteht nach dem Wortlaute des Florentiner (Decr. pro Arm.) und Tridentiner Konzils (sess. 14) aus actus poenitentis als materia und den verba absolutionis als forma. Die actus poenitentis sind contritio, confessio und satisfactio.

Das Sakrament der Buße wird gespendet in der Art eines richterlichen Urteiles, das aus zwei wesentlichen Teilen besteht: aus dem Urteil des Richters, das den Prozeß beendet und entscheidet, und der Verhandlung mit Beweisgründen, Zeugenverhör, Verteidigung u. s. w., kurz allen Akten, wodurch die Sache dem Richter zur Kenntnis und Einsicht unterbreitet wird zwecks Urteilsfällung.

Aus den in den letzten Jahren eifrig betriebenen Forschungen über die Bußpraxis der alten Kirche, an der sich Stufler, Adam, Poschmann und andere beteiligten, gewinnen wir den Eindruck, daß das Sakrament der Buße aus der Kriminalgerichtsbarkeit der Kirche herausgewachsen ist. Ursprünglich hatte es die Form eines Kriminalprozesses, in welchem der juristische Charakter vorherrschend war. Tertullian und Cyprian sind die klassischen Zeugen dieser Epoche. Die Verhältnisse der Katakombenkirche und die Seelenverfassung ihrer Gläubigen schrien nach gestraffter Disziplin. Mit der Freiheit der Kirche verschob sich der juristische Charakter des Bußprozesses allmählich ins Pastorale, Moralische, Aszetische. Er wurde zum Mittel der Seelenleitung, zum Mittel der Rechtfertigung vor Gott, zum Gnadenmittel in seiner Form ausgestaltet. Diese Epoche ist gekennzeichnet durch Ambrosius, Augustinus und die Mönche von Syrien und Aegypten. Der Sakramentscharakter des Bußprozesses in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien dürfte dogmatisch analog dem Sakramentscharakter der Ehe zu fassen sein.

Da es sich also im Sakramente der Buße um ein Gnadengericht handelt, wo nicht schuldig gesprochen und zur Strafe verurteilt, sondern Lossprechung verkündet wird, muß auch die Verhandlung nicht so sehr die Schuld, sondern die Abkehr des Schuldigen von seinem Vergehen zum Gegenstand haben, weil diese allein zum Gnadenspruch in Beziehung steht. Die Abwendung von der Verfehlung vollzieht sich im inneren Akte der Reue über die Sünde, der im reumütigen Schuldbekenntnis zur Kenntnis des Richters gebracht und durch Uebernahme der Gnadenbuße vervollständigt wird. Die materia des Sakramentes, die actus poenitentis zielen dahin, dem Richter nicht so sehr die Sünde, sondern die Abkehr von der Sünde bekanntzugeben, um das Urteil der Verzeihung zu erlangen, das in der Form der Lossprechung ausgesprochen wird. Nicht um „schuldig" dieser oder jener Sünde handelt es sich im Bußgerichte, sondern um „nachlassen" oder „behalten" der Schuld.

Es bleibt also an wesentlichen Teilen des Bußgerichtes ein irgendwie äußerlich (per signum sensibile) bekundetes reumütiges

Schuldbekenntnis und das Urteil des priesterlichen Richters in Form der Lossprechung. Beim Schuldbekenntnis ist nicht sowohl auf die Sünde, als auf die Abkehr von der Sünde Gewicht zu legen. Sciendum enim est quod cognitio iudicis semper esse debet de duobus: videlicet de re circa quam sententia versatur, et de causa quae in unam potius quam in alteram partem sententiam determinet. Hic autem, res circa quam sententia versatur, est peccatum; causa vero determinans sententiam remissionis potius quam retentionis, non est nisi poenitentia de peccato (Ludw. Billot, De eccl. sacr., vol. II², pag. 171 sequ.). Das Wesentliche ist also die Reue über die Sünde, die äußerlich dargetan werden muß, um ein Sakrament zu begründen.

Für das Wesen des Sakramentes ist es darum ohne Belang, die Sünden einzeln und genau nach Zahl und Art aufzuzählen, da das Sakrament auch ohne diese genaue Anklage zustande kommt. Aliud est scire alterum peccasse, aliud vero est scire alterum recognoscere et cum dolore subjicere clavibus sua peccata ut remittantur; et haec notitia specialis ibi confertur. Unde, licet illa confessio quoad materiam remotam dicatur generalis, quoad proximam est particularis.... Nam quod ex parte rei, de qua fit accusatio, debeat esse distincta, et quod hoc omnino sit de essentia, nulla sufficiente ratione probatur (Franz Suarez, disp. 23, sect. 1, n. 57).

Ob das Sakrament seine Wirkung in der Seele vollzieht, ob es die Gnade der Rechtfertigung in die Seele ausgießt, hängt davon ab, ob kein Hindernis dem Wirken des Sakramentes entgegensteht im Mangel an innerer ernstlicher Abkehr von jeder schweren Sünde. Ein solcher Mangel ernster Abkehr von der Sünde liegt vielfach in der Vernachlässigung des Gebotes der Integrität, das verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen, noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche erlassenen schweren Sünden nach Zahl und Art zu beichten.

Bezüglich der Stellung dieser Integrität zum Wesen des Sakramentes gibt es aber auch eine andere Auffassung. Billot scheint dieselbe zu vertreten, wenn er die Forderung der Integrität als Bestimmung der Prozeßordnung des Bußgerichtes auffaßt, welche nach dem Willen des Gesetzgebers die Rechtsgültigkeit des Urteiles und damit den Bestand des Sakramentes ebenso bedingt, wie etwa die trennenden Ehehindernisse den Vertrag der Ehe beeinflussen. Die Integrität wird zur wesentlichen Bestimmung einzelner Prozeßarten, welche nach den Umständen zu wählen sind. Wie bei den verschiedenen richterlichen Verfahren eine größere oder geringere cognitio causae zum Urteil genügt, so ist auch im Bußgerichte eine größere oder geringere Integrität am Platze. Die Verpflichtung, unter gewissen Umständen sich dem vollständigen Verfahren zu unterziehen, d. h. Integrität zu beobachten, ist nichts

anderes als die Pflicht der Integrität, die nach Art eines positiven Gesetzes verbindet. Wo die Bindung an ein bestimmtes Verfahren nicht besteht, kann man auch das summarische wählen, d. h. Integrität oder allgemeines Schuldbekenntnis stehen frei. Dem vollständigen Verfahren ist aber die Integrität so wesentlich, daß ohne sie kein gültiges Urteil erfolgen und darum auch kein Sakrament bestehen kann. Zum summarischen Verfahren genügt auch nach dieser Auffassung ein allgemeines reumütiges Schuldbekenntnis.

Der Unterschied der beiden Auffassungen besteht lediglich darin, daß beim Mangel der Integrität nach der ersten Meinung das Sakrament stets zustandekommt, soweit wenigstens die nötigen äußeren Akte des Sünders (das äußerliche reumütige, wenn auch allgemeine Schuldbekenntnis) und die Lossprechung des priesterlichen Richters vorhanden ist. Nach der zweiten Meinung kommt ohne jene Integrität, zu der die bezügliche Bestimmung das Gewissen des Sünders verpflichtet, kein gültiges Urteil zuwege infolge eines formellen Defektes im Prozesse, und damit auch kein Sakrament. Die Integrität ist im ersten Falle eine necessitas praecepti, im zweiten eine necessitas sacramenti.

Die Wirkung einer Vernachlässigung der Integrität ist in beiden Fällen dieselbe; im ersten kann das trotz Mangels der Integrität zustandekommende Sakrament seine Gnade der Seele nicht eingießen, wenn sich im Mangel an ernster Abkehr von der Sünde, wie er in der Uebertretung des Gebotes der Integrität gelegen ist, ein wesentliches Hindernis der Rechtfertigung geltend macht, im zweiten läßt die Uebertretung der Bestimmung betreffend die Integrität überhaupt kein gültiges Urteil, kein Sakrament erstehen und damit auch gar keine Gnadenwirkung aufkommen.

Ob man nun das Gebot der Integrität als für sich bestehende Verpflichtung oder als Pflicht zu einem bestimmten Verfahren des Bußprozesses faßt, in der Anwendung und in ihrem Einflusse auf die Wirkung des Sakramentes, die Rechtfertigung, ändert dies nichts. Dem Wesen des Sakramentes ist nach beiden Meinungen auch durch das allgemeine Schuldbekenntnis genügt.

Außer den durch dieses Gebot bestimmten Fällen gibt es also keine Notwendigkeit zu vollständigem Schuldbekenntnis, weder eine necessitas sacramenti noch praecepti. In allen Fällen mit Ausnahme der genannten muß also eine Lossprechung nach nicht vollständiger, ganz allgemeiner Beichte wenigstens gültig sein.

2. Zu demselben Ergebnis kommt man auch von der Praxis ausgehend. Im Rituale Romanum (tit. III, cap. 1, n. 24) wird die Weisung erteilt: Quodsi inter confitendum, vel etiam antequam incipiat confiteri, vox et loquela aegro deficiant, nutibus et signis conetur, quoad eius fieri poterit, peccata poenitentis cognoscere: quibus ut cumque vel in genere vel in specie cognitis, vel etiam si confitendi desiderium sive per se, sive per alios osten-

derit, absolvendus est. Dieser Praxis der Kirche gegenüber bildet die Meinungsverschiedenheit der Moralisten keine Instanz.

Der heilige Alphonsus schreibt: ....certum est quod moribundus, qui dat signa poenitentiae sacerdoti praesenti absolute est absolvendus (Lib. VI, n. 480). Desgleichen ist auch jenem Sterbenden absolut die Lossprechung zu geben, der nach dem Zeugnis der Anwesenden Zeichen der Reue gezeigt hat, wenn auch der Priester sie nicht selbst bemerkt hat oder nicht gegenwärtig war (Lib. VI, n. 481). Wo der Priester weder selbst noch durch Zeugen zur Kenntnis von Reuezeichen gekommen ist, aber solche begründet vermutet, muß er die Lossprechung unter Bedingung erteilen (Lib. VI, n. 482 und 483).

Die Meinung des Kirchenlehrers mag genügen, um die kirchliche Praxis zu rechtfertigen. Die Begründung gibt der Heilige bei Widerlegung des Einwandes: Si deficit materia, ubi cadet absolutio? Non cadet quidem (ut aiunt) directe super peccata infirmi, alias ipse non teneretur post modum ea confiteri; non cadet indirecte cum nullum peccatum explicetur et directe absolvatur. Der heilige Alphonsus bemerkt hiezu: Resp. quod absolutio cadet directe super omnia peccata illius sub ratione generica peccati (ut accidit in naufragio, bello etc.); talis autem confessio in casu nostro satis habetur in illo signo praestito doloris sive in petitione absolutionis; his enim actibus infirmus iam se peccatorem fatetur: indirecte autem super peccatis particularibus, et ideo poenitens tenetur postea illa in particulari explicare (Lib. VI, n. 480).

Das allgemeine Schuldbekenntnis selbst in der Form eines Zeichens der Reue genügt also im Falle der Unmöglichkeit eines anderen Bekenntnisses zum Wesen des Sakramentes. Die Mehrheit der Moralisten knüpfen an diese von der Kirche approbierte Praxis die Schlußfolgerung: Das Wesen des Sakramentes ist unwandelbar. Was im Notfall zum Wesen genügt, muß immer genügen. Das allgemeine Schuldbekenntnis genügt im Notfall, also muß es immer genügen. Bezüglich der Integrität gilt bei diesen Autoren bloß eine necessitas praecepti divini, dessen Uebertretung in einen Mangel des Sakramentes übergehen muß, da sie eine ernste Reue und Abkehr von der Sünde ausschließt, welche notwendige Voraussetzung jeder Rechtfertigung auch im Sakramente ist (Josef Aertnys in dieser Zeitschrift, Jg. 1893, S. 376 ff., und die von ihm zitierten Autoren).

Andere wollen diese Schlußfolgerung nicht gelten lassen und bekämpfen den Satz materia unius eiusdemque sacramenti semper eadem est, indem sie die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Veränderung machen. Eine materielle Aenderung sei möglich, solange sie nicht eine formelle im Gefolge hat, wie die verschiedenen Formen des Prozeßverfahrens das Wesentliche des gerichtlichen Verfahrens bewahren und doch ihre eigenen notwendigen Bestimmungen und Unterschiede betreffs der Verhandlung haben,

welche die Rechtsgültigkeit des Urteiles beeinflussen wie der summarische und der vollständige Prozeß.

Zu den notwendigen Bestimmungen des vollständigen Verfahrens gehört die Integrität, so daß ohne diese kein rechtsgültiges Urteil, also auch kein Sakrament aufkommen kann, indes zum summarischen Verfahren das allgemeine Schuldbekenntnis zum Urteil und Sakramente genügt. Das zu bietende Maß von Kenntnis des Tatbestandes ist in den beiden Verfahren verschieden, die Materie des Urteiles also dem Umfange nach nicht dieselbe.

Der Integritätsmangel hat aber auch bei den Vertretern dieser Meinung keinen weiteren Einfluß auf die Gültigkeit des Sakramentes, als er nach der allgemeinen Lehre auf die Wirksamkeit des Sakramentes hat. Wer sich schuldbar dem pflichtmäßigen vollständigen Verfahren entzieht, erlangt ebensowenig die Gnade der Rechtfertigung wie jener, der das Gebot der Integrität schuldbar zu übertreten wagt. Die necessitas sacramenti geht eben so weit wie die necessitas praecepti, so daß außer diesen Schranken das allgemeine Schuldbekenntnis nach beiden Auffassungen genügt.

3. Es gilt nun, die Verpflichtung zur Integrität, oder wie die andere Meinung behauptet, zum vollständigen Verfahren im Bußgerichte abzustecken. Das Trienter Konzil formuliert die Verpflichtung in den Worten: .... oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habet, in confessione recenseri ... (sess. 14, cap. 5). Eine Beichtpflicht besteht also nur bezüglich der schweren Sünden, und zwar für alle schweren Sünden (omnia et singula peccata mortalia; sess. 14, can. 7). Läßliche Sünden können, wie das zitierte Konzil ausdrücklich bemerkt, ohne Sünde verschwiegen und durch viele andere Mittel verziehen werden (venialia .. taceri .. citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt; sess. 14, cap. 5).

Daß schon vor der Taufe begangene und darum durch die Taufe erlassene Sünden, sowie bereits gültig gebeichtete Sünden keiner Beichtpflicht unterliegen ist, so selbstverständlich, daß eine andere Annahme das Gegenteil erst beweisen müßte.

So weit geht das objektive Gesetz der Integrität, das bloß betreffs der schweren, noch nicht durch die Taufe oder rechtsgültige Beichte erlassenen Sünden verbindet. Die Anwendung des Gesetzes bringt aber eine noch weitere Einschränkung in Fällen, wo physische oder moralische Unmöglichkeit zum vollständigen Bekenntnisse vorliegt.

Die Pflicht der Integrität, der Vollständigkeit nach Zahl und Art, tritt so weit zurück, als es sich a) um schwere, noch nicht durch die Taufe oder rechtsgültige Beichte erlassene Sünden handelt, wenn die Vollständigkeit des Bekenntnisses physisch oder moralisch unmöglich ist; b) wenn bloß schon durch Taufe oder rechtsgültige Beichte

erlassene Sünden in Betracht kommen; c) wenn bloß läßliche Sünden Gegenstand der Anklage sind.

4. Da ein allgemeines Schuldbekenntnis, wie vorher nachgewiesen worden, zum gültigen und wirksamen Empfang des Sakramentes genügt, wenn nicht das Gebot der Integrität entgegensteht, müssen wir in den drei angeführten Fällen das allgemeine Schuldbekenntnis als hinreichend anerkennen.

5. Darin sind fast alle Theologen einig, welche sich ausführlich über diesen Gegenstand geäußert haben. Auch die große Zahl jener, welche ein solches allgemeines Schuldbekenntnis im Sakramente als unerlaubt bezeichnen, geben seine Gültigkeit zu. Prümmer schreibt zur Frage: In sacramento poenitentiae non requiritur tanta cognitio delictorum, sicuti in iudiciis humanis, quia in eo Deus, ipse perscrutator cordium, est principalis iudex et quia semper finis poenitentiae est sententia reconciliatoria et liberativa... In extrema necessitate sufficit accusatio generica. Extra casum necessitatis.. 1. si agitur de materia necessaria, non sufficit, 2. si agitur de materia libera, valida quidem est etiam extra casum necessitatis generica accusatio.. sed saltem venialiter illicita (Manuale theol. mor. v. III, n. 325, pag. 224).

Noldin urteilt ähnlich, wenn er eine confessio generica mortalium im Falle der Not als hinreichend gelten läßt. Extra casum necessitatis ad validam absolutionem generica peccatorum confessio sufficere videtur, ubi de materia libera et praesertim ubi de venialibus agitur: nam in confessione venialium et materiae liberae universim ad validam absolutionem recipiendam alia confessio non requiritur praeter eam, quae ad essentiam sacramenti necessaria est, praeceptum enim venialia confitendi nullum est: atqui ad essentiam sacramenti generica peccatorum confessio sufficiens est: essentia enim sacramenti una et immutabilis est: quod ergo in necessitate sufficit ad validum sacramentale iudicium instituendum, id etiam extra necessitatem sufficere debet, ergo in confessione materiae liberae et in specie venialium generica peccatorum confessio sufficiens est. Num confessio prorsus generica venialium tantum licita sit? in casu necessitatis... nemo negat. — at confessio prorsus generica venialium tantum... extra casum necessitatis licita non est (De sacram. 11, n. 228 u. 229).

Ebenso bemerkt Aertnys in einem Kasus dieser Zeitschrift (Jg. 1893, S. 376 ff.): „Das bisher Gesagte scheint genügend darzutun, daß die Gültigkeit einer allgemeinen Anklage im Bußsakramente auf gute Gründe und bewährte Autorität sich stützt; aber es ist eine allgemeine Anklage, außer dem Notfall, nie zur Beicht genügend und ist man immer verpflichtet, eine bestimmte Sünde dem Beichtvater bekanntzumachen." Aertnys beruft sich ausführlich auf Laymann, auf La Croix und andere.

* * *

6. Es bleiben uns noch die Gründe zu untersuchen, inwieweit ein allgemeines Schuldbekenntnis nicht bloß zum gültigen, sondern auch zum erlaubten Empfang des Sakramentes genügt.

Die Unerlaubtheit der confessio generica könnte im Sakramente selbst oder in einem positiven Verbot ihren Grund haben. Die einen sehen im Mangel einer distinkten Anklage einen Defekt des Sakramentes, wenn auch nicht einen wesentlichen, so doch eine Art Verstümmelung des Sakramentes, so daß ein solches Bekenntnis ungeziemend sei. Sie sprechen von einer materia certa (Laymann), von einer cognitio determinata (Coninck), die außer dem Notfall, wenn auch nicht zum Wesen, doch zur Vollkommenheit des Sakramentes gehöre.

Ihnen möchten wir erwidern mit den Worten Billots, daß eine größere Genauigkeit in der Anklage zu fordern wäre, wenn die Natur des sakramentalen Richterspruches solches verlangte. Eine solche erscheint aber nicht nötig, denn erstens wird das Bußgericht bezüglich läßlicher und aller bereits erlassenen Sünden überhaupt nur unvollkommen ausgeübt, da das Urteil bereits bestimmt und nicht erst zu suchen ist. Es gibt nur ein „Nachlassen" und kein „Behalten". Zweitens ist auch zur cognitio causae die Erkenntnis vollkommen hinreichend, der Gegenstand sei so beschaffen, daß nur die Nachlassung ausgesprochen und keine schwere Buße verhängt werden könne. Denn diese Erkenntnis bietet vollkommen die ratio formalis der Materie des Bußgerichtes, welche für das Urteil allein bestimmend ist. (Et re quidem vera, in tantum exigeretur maior determinatio, in quantum esset necessaria ad eam causae cognitionem, quam iudicii sacramentalis natura requirit. Atqui id non apparet, tum quia circa materiam mere accessoriam, ut alias dictum est, hoc iudicium nonnisi deficienter exercetur; tum quia causam satis cognoscit sacerdos hoc ipso, quod scit eam esse eiusmodi, ut nec possit peccatum retineri, nec debeat poenitens ad gravem satisfactionem ligari. Billot, de eccl. sacr. II², 194.)

Gegen die Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses im Bußgerichte führt man auch den Grundsatz an: Non est licitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti relicta tutiore. Die Gültigkeit des confessio generalis im Sakramente ist bloß probabel und darum unerlaubt. Diesem Einwand stellen wir entgegen, daß es sich in unserer Frage weniger um die Gültigkeit, das ist die Existenz des Sakramentes, als um dessen Wirksamkeit handelt. Das Wesentliche zum Sakramente steht gar nicht im Zweifel. Die Probabilität hat vielmehr das Gesetz der Integrität zum Gegenstand, dessen Uebertretung ein Hindernis der Wirksamkeit des Sakramentes ist. Der Umfang des Bekenntnisses, wohl zu unterscheiden vom Schuldbekenntnis selbst, kann nicht eine starre rechtliche Forderung sein, sondern nur eine dem Gewissen anheimgegebene Verpflichtung, die nach den Grund-

sätzen des Gewissens in Ausführung gebracht wird, also auch der Probabilität zugänglich ist. Auch jene Meinung, welche die Integrität als wesensnotwendigen Teil des vollständigen Bußverfahrens erklärt, stellt die Wahl zwischen vollständigem und summarischem Verfahren in Form eines moralischen Gesetzes ins Gewissen. Nur die schuldbare Verletzung der Integrität oder die schuldbare Entziehung vom vollständigen Bußverfahren zieht Unwirksamkeit, bezw. Ungültigkeit des Sakramentes nach sich. Der reatus und nicht der rechtliche defectus ist also der Angelpunkt unserer Frage. Die Wirksamkeit, bezw. Gültigkeit des Sakramentes hängt an einem reatus, dem gegenüber eine probabilitas am Platze ist.

Aber selbst zugegeben, es handle sich hier um den valor sacramenti, kann der angeführte Grundsatz die Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses nicht erschüttern. Denn die Meinung, ein allgemeines Schuldbekenntnis sei zur Gültigkeit des Sakramentes hinreichend, ist eine sententia tuta. Wäre sie nur probabel, dann könnte die Lossprechung über eine confessio generica auch im Notfalle nur conditionate ausgesprochen werden. Die Praxis der Kirche ist nur für die absolute Urteilsfällung und hält darum unsere Auffassung für eine sententia tuta.

Wer jedoch auch diesem Grunde nicht beipflichten kann, dem erwidern wir mit Dicastillo und Gobat, daß der angeführte Grundsatz auf den höheren zurückgeht: Ad finem absolute prosequendum non licet uti medio probabili relicto tutiore. Der Zweck des Sakramentes ist die Verzeihung der Sünden. Soweit es sich nicht um schwere Sünden handelt, welche ordentlicherweise nur durch das Sakrament verziehen werden, ist kein finis absolute prosequendus vorhanden. Wer dies Gebot der Ehrfurcht vor dem Sakramente, das durch Befolgung einer bloß probablen Meinung einem periculum nullitatis ausgesetzt wird, als solchen absoluten Zweck bezeichnen wollte, möge erwägen, daß nach dem Prinzipe über Zurechnung böser Folgen von nicht bösen Akten die etwaige Irreverenz vor dem Sakramente entschuldigt ist. Die Unterlassung eines besonderen Bekenntnisses ist nach probabler Meinung keine Verletzung eines Gebotes. Die böse Folge der Unterlassung ist möglicherweise die Nullität des Sakramentes, eine Verletzung der Ehrfurcht vor dem Sakramente, welche nicht intendiert ist. Die gute Folge ist wenigstens eine Erleichterung des Bekenntnisses. Dieser gute Effekt geht aber nicht aus dem bösen, der Verunehrung des Sakramentes, hervor und ist insofern dem bösen proportioniert, als dieser gewiß nur eine leichte Verunehrung und diese nur höchst unwahrscheinlich enthält.

7. Andere berufen sich auf die Praxis der Beichtväter und Gläubigen und leiten daraus ein Gewohnheitsrecht ab, das ein allgemeines Schuldbekenntnis verbiete. So schreibt Noldin: Inde a primis ecclesiae saeculis usque ad haec tempora ex usu et praxi

ecclesiae extra casum necessitatis viguit specifica peccatorum etiam venialium confessio ... atqui diuturna haec consuetudo vim legis obtinuit... ergo ex praecepto ecclesiae per legitimam consuetudinem introducto facienda est specifica peccatorum venialium confessio (De sacram.[11], n. 129). Durch eine solche Berufung könnte man beweisen, daß die distinkte Anklage auch läßlicher Sünden erlaubt, aber niemals, daß sie allein erlaubt sei, da die beiden Uebungen einander nicht ausschließen. Anderseits kann durch Nichtübung ein Recht verjähren, wo es sich um einen rechtlichen Besitz gegenüber andern, nicht aber um ein durch das Gesetz gelassene allgemeine Freiheit handelt, welche nur durch ein sie ausschließendes Gewohnheitsrecht oder einen neuen Akt positiver Gesetzgebung aufgehoben werden kann.

Uebrigens wird man bei diesem Einwande weniger die Gewohnheit zum Beweise heranziehen, sondern die hinter der allgemeinen Praxis stehende ratio, welche die Ursache der gleichartigen Handlungsweise ist. Es wäre aber gefehlt, für die gleichartige Praxis in diesem Punkte ein allgemeines Bewußtsein geltend zu machen, daß die genaue Anklage auch bei läßlichen Sünden allein zulässig sei. Nur wenn ein solches Bewußtsein die einzig mögliche Ursache der gleichartigen Bußpraxis wäre, könnte die Folgerung zutreffen. Tatsächlich gibt es aber auch eine andere Erklärung, die treffender zu passen scheint. Daß man auch beim Bekenntnis bloß läßlicher Sünden in der gebräuchlichen Andachtsbeichte spezifiziert, dürfte auf den Ursprung der Andachtsbeichte zurückgehen. Heinrich Bruders hat in der Zeitschrift für katholische Theologie (Jg. 1910, S. 526 ff.) eine Skizze über die „allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beichte" veröffentlicht. Nach seiner Darlegung ging die Anklage läßlicher Sünden aus den Klöstern hervor, wo sie ein Mittel aszetischer monastischer Gewissenserziehung war. Gegenüber der aszetischen Leitung und Unterweisung stand der sakramentale Charakter im Hintergrund, so daß bisweilen auch Laien die Beichte abnahmen, d. h. die Offenbarung der Fehler und Schwächen zum Zwecke der Seelenführung anhörten. (Vgl. Schuldkapitel und Gewissensrechnung.) Unter solchen Umständen war die genaue Darlegung des Gewissenszustandes geradezu gefordert, ohne daß diese mit dem Sakramente selbst in notwendiger Beziehung stand. Da die Andachtsbeichte bis in die Gegenwart herein vorzüglich der aszetischen Seelenleitung diente, blieb auch die Praxis der distinkten Anklage bestehen.

8. Die pastoralen und aszetischen Vorteile, welche das besondere Schuldbekenntnis mit sich bringt, sind denn auch die dritte Gruppe der Einwendungen gegen die Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses. Niemand wird es versuchen, sie in Abrede zu stellen. Aber mit dem Wesen und der Wirkung des Sakramentes sind sie

nicht so notwendig verbunden, daß sie ohne das Sakrament oder das Sakrament ohne sie nicht vollkommen bestehen könnten.

Es sind Vorteile, welche den Empfänger disponieren, damit zu größerer Wirksamkeit des Sakramentes beitragen und es vor leichtfertigem Mißbrauch behüten. Das besondere Schuldbekenntnis nötigt zur Gewissenserforschung, fördert damit die Selbsterkenntnis und demütige Reue, ermöglicht konkrete Vorsätze und bietet dem priesterlichen Richter Anlaß, Selbsterkenntnis, Reue und Vorsatz des Sünders zu vertiefen und zu festigen. Man könnte fast eine moralische Notwendigkeit des besonderen Bekenntnisses konstatieren für alle jene, welche die Andachtsbeichte stets gültig und würdig ablegen wollen, und auch für das Sakrament selbst, das ohne genaue Anklage leicht ohne wahre Reue, weil ohne ernste Gewissenserforschung, empfangen und unwürdig mißbraucht wird. Trotz alledem bleibt für den einzelnen bloß eine Verpflichtung zur genauen Anklage per accidens, d. h. wenn er anders Gefahr läuft das Sakrament zu mißbrauchen. Eine solche Verpflichtung per se aufzustellen, steht der kirchlichen Obrigkeit zu, welche zum Schutze des Sakramentes der Buße ein Gebot der distinkten Anklage erlassen kann, wie sie zum Schutze der heiligen Eucharistie z. B. die Nüchternheit gefordert hat. Da es ein solches Gebot bisher nicht gibt, ist auch dieser letzte Einwand nicht imstande, die Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses im Bußgerichte umzustoßen. Für diese tritt überdies eine Anzahl bekannter Theologen ein.

9. Suarez äußert sich folgendermaßen: Dices hoc argumento probaretur illam confessionem peccati venialis in genere esse per se sufficientem in eo qui non habet conscientiam peccati mortalis, etiam extra casum necessitatis. Respondetur, fortasse, speculative tantum loquendo, posse hoc defendi, tum propter rationem dictam, tum etiam quia qui confitetur verba otiosa, censetur dare sufficientem materiam, et tamen non plus declarat conscientiam suam, quam qui dicit se peccasse venialiter, nec magis variat iudicium confessoris. Nihilominus tamen practice hoc negandum est propter incertitudinem materiae (disp. 23, sect. 1, n. 10). Daß Suarez bei diesen Worten nicht die Gültigkeit, sondern die Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses im Auge hat, entnehmen wir jener bereits vorher zitierten Stelle, wo er behauptet: Nam quod ex parte rei, de qua fit accusatio, debeat esse distincta, et quod hoc omnino sit de essentia, nulla sufficiente ratione probatur (l. c. n. 7). Er gibt also die Erlaubtheit spekulativ zu, wenn er sie auch praktisch nicht gelten lassen will.

Tamburinus beruft sich bei der Entscheidung unserer Frage auf diese Stelle bei Suarez, bemerkt jedoch dazu: Verum Dicastill. (tr. de poen. d. 6. dub. 9, n. 761, vide etiam dub. 17, n. 397) ait, probabile esse posse, etiam si recordetur quis certorum venialium. Ratio est, inquit, quia eo ipso, quod probabile sit eam esse ma-

teriam sufficientem, et ex alio capite, non esse materiam necessariam, non video cur non possit quis licite eam adhibere tantum ... Adde, quod si hoc speculative probabile est, etiam erit practice. Tunc enim tantum in re morali dicitur aliquid speculative quidem verum, sed non practice, quando id, quod in speculatione consideratur, non potest adhiberi in praxi, quin aliqua contingat variatio, quando vero omnino invariatum potést reduci ad praxim ea ratione, qua consideratur in speculatione, si speculative verum est, practice quoque verum censeri debet. Quapropter cum confessio venialis in genere possit in praxi adhiberi eo modo, quo speculative censetur sufficiens, erit etiam practice censenda talis. Haec Dicastillus (Opusc. de conf. lib. II, cap. 10, n. 17; Coloniae 1699, pag. 145 seq.). Er schließt sich also Dicastillo an, der das allgemeine Schuldbekenntnis auch praktisch als probabel anerkennt.

Gleich unentschieden wie Suarez zeigt sich auch Herincx in dieser Frage, wenn er meint: Non est tamen hoc facile practicandum; tum quia obstat usus communis, tum quia diversi censent, id non licere, etsi ego non videam ullum solidum fundamentum (Sum. theol. schol. tract. de poen., disp. III, qu. VI, n. 67; Antverpiae 1663, pars. IV, pag. 409). Doch neigt er zur Ansicht, daß eine allgemeine Anklage zum Sakramente erlaubt sei.

Gobat unterscheidet in der Anwendung zwei Fälle, wo der Beichtvater mit einem allgemeinen Schuldbekenntnis zu tun hat: einen homo rudis und einen doctus, und entscheidet: .... valde dubitarem, utrum homo rudis, e quo nihil aliud emungi posset, non esset ita hebes, ut ne quidem intelligeret, quid sit peccare, seu Deum offendere et proinde, vel dubitarem, vel crederem eum non dolere de peccatis, consequenter non esse capacem absolutionis. Aliud censerem de viro docto, qui producta autoritate Doctorum tueretur suam eiusmodi confessionem, tali enim denique non negarem beneficium absolutionis, sicut omnes sciunt non esse negandum agonizanti non valenti exprimere ullum in specie peccatum (Theol. exper. tr. VI, cas. 14, n. 361; Venetiis 1672, pag. 387). An einer anderen Stelle vertritt er dieselbe Meinung: Ego cum Dicastillo d. 9, n. 761, censeo, esse saltem probabile, Sacramentum non exponi ulli periculo; ergo non peccabit etiam extra casum necessitatis praecise dicendo: Confiteor, quod Deum offenderim cogitatione, verbo, et opere venialiter malis; mihi conscius non sum culpae lethiferae; quia per se non est illicitum exponere periculo nullitatis Sacramenta non necessaria, si eorum invalida receptio nulli noceat, nisi recipienti, et ipse recipiens sciat, esse vere probabile, quod nullum subsit periculum nullitatis (l. c. tr. VII, cas. 5, n. 230, pag. 430).

Am entschiedensten tritt für die Gültigkeit und Erlaubtheit des allgemeinen Bekenntnisses im Sakramente der Buße Stefano Apicella ein: Ai Confessari studio sull' Assoluzione da darsi a chi nell' attual confessione non offre materia necessaria. Scafati 1874. Derselben Meinung ist auch Eschbach, Bucceroni, Génicot, welche Gury-Ballerini anführt.

Gury-Ballerini behandelt die ganze Frage: An peccatum accusatum tantum in genere, aliquando sit materia sufficiens ad confessionis validitatem et liceitatem v. gr. si quis dicat: peccavi, vel: me accuso de omnibus peccatis meis. Resp. 1ª quoad validitatem 1° affirm. certo in casu necessitatis. Ita communissime cum S. Thoma. 2° Affirm. saltem multo probabilius etiam extra casum necessitatis, si materia necessaria seu in specie declaranda deficiat. Ratio est: essentia Sacramenti non mutatur pro variis casibus. Lacroix, Reuter, Lugo. Resp. 2ª etiam quoad liceitatem affirm. saltem probabiliter. Ratio est quia ubi desunt peccata mortalia, nulla est obligatio caetera peccata in specie declarandi, cum venialia omnino ommitti possint (Comp. theol. mor. tract. de sacr. poen. n. 233; Prati 1898, tom. II, pag. 185). In einer Fußnote werden die verschiedenen Einwendungen widerlegt.

Artur Cozzi schreibt über den Fall: Peccatum in genere tantum accusatum v. gr. si quis dicat: „Accuso me de omnibus peccatis vitae meae" est materia sufficiens confessionis quoad eius validitatem.... Idem affirmandum probabiliter etiam videtur quoad liceitatem, nam, stante certa sacramenti validitate, illiceitas aliunde exoriri non potest, quam ex positivo praecepto divino. Atqui hoc praeceptum non habetur ut patet ex Trid. sess. 14, cap. 5 (Disp. theol. mor. tract. V de poen., n. 5; Taurini 1913, vol. IV, pag. 172).

Noch sei Kardinal Billot angeführt, der in den bereits oben zitierten Worten auf die Frage erwidert, an necessario debet fieri accusatio distincta, an potius sufficiat, etiam extra casum necessitatis, generalis confessio, puta peccatorum vitae praeteritae, und die confessio generalis ohne Vorbehalt bezüglich ihrer Erlaubtheit als hinreichend bezeichnet.

10. Wenn nun feststeht, daß ein allgemeines Schuldbekenntnis außer dem Notfalle auch dann gültige und erlaubte materia proxima des Sakramentes der Buße ist, wenn bloß bereits erlassene oder leichte Sünden zu beichten sind — müssen wir auch das Confiteor als gültige und erlaubte materia proxima in den erwähnten Fällen gelten lassen. Es ist ein Schuldbekenntnis und ein Ausdruck der Reue und mehr wird zum Sakramente nicht verlangt.

Praktisch könnte darum der Beichtvater einem Pönitenten ruhig die Lossprechung erteilen, der als Anklage nichts weiter bietet als das Confiteor, vorausgesetzt, daß es ein ernster Mensch ist, der Sehnsucht nach der Gnade des Sakramentes hat und wohl weiß, daß

seine Anklage genügend ist. In Anbetracht der großen Vorteile des besonderen Bekenntnisses wird man die Gläubigen wohl kaum zum allgemeinen Bekenntnisse ausdrücklich anleiten.

Doch gibt es Fälle, wo auch dies recht nahe liegt. Ich würde mich nicht scheuen, gewissen Skrupulanten, die mit der Gewissenserforschung nicht fertig werden, das bloß allgemeine Schuldbekenntnis zur Pflicht zu machen. Für diese Seelenkranken wäre das allgemeine Schuldbekenntnis auch dann hinreichend, wenn sie tatsächlich schwere Sünden zu bekennen hätten, wegen „moralischer Unmöglichkeit".

Mir ist bekannt, daß manche Beichtväter bei starkem Beichtkonkurs mit dem allgemeinen Schuldbekenntnis, das gewöhnlich als Einleitung der Anklage gesprochen wird, sich begnügen und die Lossprechung erteilen an jene Pönitenten, die ihnen durch regelmäßige Beichten als piae animae bekannt sind. Dadurch schaffen sie jenen Gelegenheit, die das Sakrament nötiger haben. Wer z. B. die Seelsorgsverhältnisse der Großstadt kennt, wird diese Handlungsweise ganz gerechtfertigt finden. Freilich würde man denselben Zweck erreichen, wenn man an solchen Tagen die animae piae einfach ohne Lossprechung bloß mit dem priesterlichen Segen davonschickt. Doch warum jemand um die Gnade des Sakramentes verkürzen, wenn wir sie erteilen können? Bei dieser Praxis sollte man aber nie die kurze Frage an den Pönitenten unterlassen: „Hätten Sie etwas Besonderes zu beichten?" Es könnte ja doch sein, daß eine notwendige Materie zum Bekenntnisse vorliegt, für welche das allgemeine Schuldbekenntnis nicht genügt.

Von einem sehr besuchten Wallfahrtsorte wurde mir einmal berichtet, daß ein Beichtvater die Wallfahrer, die seinen Beichtstuhl umdrängten, in die Sakristei lud, ihnen ein allgemeines Schuldbekenntnis vorsprach und sodann die Lossprechung an alle gemeinsam erteilte. Er tat dies wohl deshalb, weil er anders vielen die Gelegenheit zur Beichte und Kommunion entzogen hätte wegen großen Andranges und Mangel der nötigen Zeit. Wenn er den Leuten vorerst klar machte, daß schwere Sünden gebeichtet werden müssen, kann man gegen diese Handlungsweise nichts einwenden, wenigstens nicht bezüglich Gültigkeit und Erlaubtheit. Vom pastoralen Standpunkte wird man allerdings bedenken müssen, daß Todsünder dadurch leicht bloßgestellt werden und manches eingeschlafene Gewissen, das Todsünden für läßliche ansieht, um eine Gelegenheit gebracht wird, bei der es wieder hätte aufgeweckt werden können. Bei Wallfahrtsbeichten sind diese Bedenken aus naheliegenden Gründen um so stärker. (Schluß folgt.)

Das neue Kirchenrecht und formlose letztwillige Verfügungen zu frommen Zwecken.

Von P. Heribert Jone O. M. Cap., Münster (Westf.), Dr. iur. can.

Da die Bestimmungen des Kodex über die Gültigkeit letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken für die Moraltheologie von großer Bedeutung sind, so dürfen wir uns nicht wundern, daß alle neu erschienenen Moralwerke sich mit dem entsprechenden Kanon beschäftigen. Die Erklärungen aber, welche sie von demselben geben, sind recht verschiedenartig.

Arregui sagt, formlose Testamente ad causas pias seien gültig.[1]) Dieselbe Ansicht vertritt Génicot, wenn er sagt: „Testamente ad causas pias gelten im Gewissensbereich und müssen erfüllt werden, so oft nach dem kanonischen Rechte genügende Gewißheit über den Willen des Erblassers besteht."[2]) Aertnys sagt: „Ein formloses Testament ad causas pias ist sicher gültig und hat verpflichtende Kraft, wenn eine hinreichende Gewißheit über den Willen des Erblassers besteht."[3]) Noldin meint, daß sich aus dem Kodex eine Gerechtigkeitspflicht nicht mit Gewißheit beweisen lasse.[4]) Göpfert sagt: „Von einer strengen Verpflichtung ist wohl nicht mehr die Rede."[5])

Wie bei den Moralisten, so herrscht auch bei den Kanonisten keine einheitliche Auffassung in bezug auf die Verpflichtung formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken.

Eine übersichtliche Darstellung der hauptsächlichsten Autoren und der Begründung ihrer widersprechenden Ansichten findet sich in dieser Zeitschrift.[6])

Aehnlich widersprechend sind auch die Ansichten, welche die Kanonisten in ihren Lehrbüchern vertreten. Vermeersch sagt: „Durch diese Worte (haeredes moneantur) werden wir belehrt, daß die Unterlassung der vom Staatsrecht vorgeschriebenen Formalitäten keine Entschuldigung für die Nichterfüllung der auferlegten Pflichten bilde."[7]) Eichmann sagt: „Die alte Vorschrift .... wurde im Codex jur. can. nicht erneuert; doch sollen in solchen Fällen die Erben ermahnt werden."[8]) Prümmer sagt: „Da der Cod. jur. can. bestimmt, daß die Erben nur ermahnt werden müßten, solche Testamente und überhaupt letztwillige formlose Verfügungen zu erfüllen, so kann der Beichtvater manchmal einen Pönitenten absolvieren,

---

[1]) Sum. Theol. Mor.[5] n° 379.
[2]) Theol. Mor. I n° 675. 1919.
[3]) Theol. Mor. I n° 690. 1919.
[4]) Sum. Theol. Mor. I [14/15] n° 561.
[5]) Moraltheologie II[9] n° 84.
[6]) Jahrgang 1920, S. 249 bis 255.
[7]) Epit. iur. can. II n° 835. 1922.
[8]) Lehrb. d. Kirchenr. S. 487. 1923.

auch wenn er sich weigert, eine solche letztwillige Verfügung zu erfüllen."[1])

Bei diesen sich so widersprechenden Ansichten der Gelehrten soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Frage über die Stellung des neuen Kirchenrechtes zu letztwilligen formlosen Verfügungen zu frommen Zwecken ihrer Lösung näher zu bringen. Dieses Ziel soll hauptsächlich dadurch erreicht werden, daß der eine oder andere Gesichtspunkt, der bis jetzt weniger beachtet wurde, nachdrücklicher hervorgehoben wird.

Für die Stellung des Cod. jur. can. zu letztwilligen Verfügungen, die zu frommen Zwecken bestimmt sind, kommt hauptsächlich der can. 1513 in Betracht. Derselbe besagt:

§ 1. Wer nach dem natürlichen und dem kirchlichen Rechte frei über seine Güter verfügen kann, der kann dieselben zu frommen Zwecken vermachen sowohl durch eine Schenkung unter Lebenden als auch durch eine Schenkung von Todes wegen.

§ 2. Bei letztwilligen Verfügungen zugunsten der Kirche sollen — wenn möglich — die Formvorschriften des weltlichen Rechtes eingehalten werden; sind sie aber unterlassen worden, so sollen die Erben ermahnt werden, den Willen des Erblassers zu erfüllen.

Im § 1 also befaßt sich der Cod. jur. can. hauptsächlich mit den Personen, welche ihre Güter zu frommen Zwecken hinterlassen können; § 2 dagegen enthält Bestimmungen über die Formalitäten, welche eingehalten werden sollen, wenn die Güter zugunsten der Kirche hinterlassen werden.

Bei Gegenüberstellung dieser beiden Paragraphen fällt zunächst ein großer Unterschied im sprachlichen Ausdrucke auf. Während es nämlich im § 1 heißt „zu frommen Zwecken (ad causas pias)", heißt es in § 2 nur „zugunsten der Kirche (in bonum Ecclesiae)". Aus dem Umstande nun, daß in § 2 nur noch die Rede ist von Vermächtnissen „in bonum Ecclesiae", glaubte schon ein Autor schließen zu können, daß nach dem neuen Recht Vermächtnisse für Arme und Bedürftige überhaupt nicht mehr zu der Kompetenz der Kirche gehören.[2])

Aber eine solche Schlußfolgerung geht doch zu weit. Denn wenn derartige Legate nicht mehr zur Kompetenz der Kirche gehören würden, dann könnten auch nicht in § 1 Bestimmungen darüber gegeben werden, wer seine Güter ad causas pias (im allgemeinen!) hinterlassen könne. Ferner scheint auch aus dem ganzen Zusammenhang hervorzugehen, daß die beiden Ausdrücke „ad causas pias" und „in bonum Ecclesiae" in diesem Kanon als gleichbedeutend gebraucht werden. Andernfalls hätten wir nämlich in § 1 Bestim-

---

[1]) Manuale iur. eccl.[2] Q. 448.

[2]) Retzbach: „Die Verbindlichkeit formloser letztwilliger Verfügungen zu frommen Zwecken." S. 47.

mungen darüber, wer seine Güter zu frommen Zwecken (ad causas pias) hinterlassen könne, im § 2 dagegen würden bezüglich der Form nur Vorschriften für jene gegeben, die ihre Güter zugunsten der Kirche (in bonum Ecclesiae) hinterlassen wollten. Da dies nicht leicht anzunehmen ist, scheint aus dem ganzen Zusammenhang hervorzugehen, daß „in bonum Ecclesiae" dasselbe bedeute wie „ad causas pias", und daß demnach durch das neue Kirchenrecht die Kompetenz der Kirche nicht eingeschränkt wurde.

Demgegenüber könnte allerdings jemand den Einwurf erheben: aus dem Zusammenhang geht nur hervor, daß diese beiden Ausdrücke dasselbe bedeuten. Aber mit demselben Rechte, mit dem jemand den Ausdruck „in bonum Ecclesiae" so erweitern will, daß er das gleiche bedeutet wie „ad causas pias", kann auch ein anderer den Ausdruck „ad causas pias" so einschränken, daß er nicht mehr bedeutet als „in bonum Ecclesiae".

Dieser Einwand aber läßt sich nicht aufrecht erhalten. Denn wenn mit demselben Rechte entweder der Ausdruck „ad causas pias" eingeschränkt oder der andere Ausdruck „in bonum Ecclesiae" erweitert werden kann, dann ist in diesem Falle der Sinn des Kirchengesetzes zweifelhaft. Bei einem Zweifel aber kommt can. 6, 4° zur Anwendung, der besagt: „Im Zweifel, ob eine Vorschrift der Kanones vom früheren Recht abweicht, darf man das alte Recht nicht verlassen." Folglich darf man auch in unserem Falle den Ausdruck „ad causas pias" nicht so einschränken, daß er nur noch bedeuten würde „in bonum Ecclesiae". In dem Ausdrucke „in bonum Ecclesiae" könnte man höchstens insofern eine Einschränkung des Ausdruckes „ad causas pias" sehen, als man annehmen wollte, durch diesen Ausdruck sanktioniere der Gesetzgeber die auch ihm wohlbekannte Ansicht der Moraltheologen, daß nicht jede Schenkung an Arme, an Waisenhäuser, an Hospitäler u. s. w. auch schon eine causa pia sei, sondern daß es sich um eine Schenkung handeln müsse, die in einer Beziehung stehe zur Kirche und ihren übernatürlichen Aufgaben, so daß also eine derartige Schenkung, wenn sie aus rein philanthropischen Gründen geschehe, z. B. von einem Freimaurer, keine causa pia sei.

Demnach scheint die Ausdehnung der kirchlichen Kompetenz bezüglich einer causa pia durch den Kodex keine Einschränkung erhalten zu haben, sondern sich auch jetzt noch auf alles jene zu beziehen, von dem man wenigstens in den letzten Jahrzehnten allgemein annahm, daß es zum Rechtsbereich der Kirche gehöre.

Neben der eben erwähnten Verschiedenheit im sprachlichen Ausdruck zwischen § 1 und § 2 findet sich aber in diesen beiden Paragraphen noch ein anderer Gegensatz, der, wie es sich bald zeigen wird, von viel größerer Bedeutung ist. Während nämlich § 2 ausdrücklich das staatliche Recht erwähnt, wird dasselbe in § 1 übergangen. Ein solches Verhalten kann wohl kaum unabsichtlich sein. Diese Ver-

mutung, daß der Gesetzgeber mit bewußter Absicht gehandelt habe, wird noch verstärkt, wenn man den Inhalt dieser beiden Paragraphen betrachtet. Im ersten Paragraphen wird nämlich gesagt, daß alle ihre Güter zu frommen Zwecken hinterlassen können, wenn sie nach dem natürlichen und kirchlichen Recht das freie Verfügungsrecht über dieselben haben. Vom Staatsrecht ist dabei aber keine Rede. Die Testierfähigkeit wird demnach, sobald es sich um eine causa pia handelt, vom Staatsrecht nicht beschränkt. Mag daher auch die Testierfähigkeit vom staatlichen Rechte z. B. an eine bestimmte Altersgrenze gebunden sein, so kennt doch die Kirche für die Testierfähigkeit nur jene Grenzen, welche von dem Naturrecht und dem Kirchenrecht gezogen sind. Anders in § 2. Hier wird zunächst ausdrücklich die Vorschrift gegeben, daß man sich bei Abfassung derartiger Vermächtnisse hinsichtlich der Form an die staatlichen Vorschriften halten solle. Wäre aber diese Vorschrift hinsichtlich der Form eine uneingeschränkte, dann wäre die Testierfähigkeit über die Grenzen des Staatsrechtes hinaus, wie sie in § 1 anerkannt wurde, hinfällig. Ferner wäre es sogar durchaus nicht undenkbar, daß der eine oder andere Staat es der Kirche überhaupt unmöglich machen würde, auf dem Wege der Erbfolge sich etwas zu erwerben. Der Staat dürfte nämlich z. B. einerseits nur verlangen, daß zur Gültigkeit der Vermächtnisse an moralische Personen die Heranziehung eines Notars nötig sei, und anderseits verbieten, kirchlichen Anstalten etwas zu vermachen, und der Erblasser könnte seine Erben durch das Testament nicht mehr im Gewissen verpflichten, kirchlichen Anstalten etwas auszubezahlen.

Aus diesen und ähnlichen Gründen enthält wohl die Bestimmung, sich bei Vermächtnissen der staatlichen Form zu bedienen, die weise Einschränkung „wenn es möglich ist (si fieri possit)“. Nebenbei sei hier noch zugleich bemerkt, daß anscheinend unter dem Ausdruck „wenn es möglich ist“ nicht nur die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit verstanden werden kann. Denn wenn in can. 1098 für den Fall, daß es ohne großen Nachteil nicht möglich ist, eine Ehe vor dem Pfarrer u. s. w. einzugehen, sogar eine Ausnahme von der allgemeinen, für die Eheschließung vorgeschriebenen Form gestattet wird, so scheint auch die Ausnahme von der für die Abfassung einer letztwilligen Verfügung vorgeschriebenen Form nicht an schwerere Bedingungen geknüpft zu sein. Diese Auffassung scheint um so annehmbarer zu sein, als im can. 18 gestattet wird, für die Erklärung des Kodex Parallelstellen heranzuziehen und im can. 20 für einen ähnlichen Fall die Beobachtung der kanonischen Billigkeit empfohlen wird.

Nach Feststellung dieses Tatbestandes erhebt sich vor allem die Frage, welchen Charakter die Bestimmung des Kodex habe, sich in den meisten Fällen der staatlichen Form zu bedienen.

Daß wir es hier mit einem wirklichen Gesetz zu tun haben, ist noch von niemand bezweifelt worden. Viel umstrittener dagegen ist die Frage, ob wir es in diesem Falle mit einer lex irritans oder mit einer lex mere praecipiens zu tun haben, ob also vom Kirchenrecht die Benützung der staatlichen Form unter Strafe der Ungültigkeit vorgeschrieben sei oder nicht.

Bei Beantwortung dieser Frage dreht sich der Streit vielfach darum, ob der Umstand, daß die Erben, trotzdem die staatliche Form nicht beobachtet wurde, ermahnt werden sollen (moneantur), den Willen des Erblassers auszuführen, eine strenge Pflicht voraussetze oder nicht. Aber gerade weil diese Frage unter den Autoren strittig ist, soll vorerst von der Beantwortung derselben abgesehen und die Lösung des Problems von einem anderen Gesichtspunkte aus versucht werden. Es soll nämlich untersucht werden, ob nicht der eine oder andere Kanon vielleicht einen allgemeinen Grundsatz oder eine allgemeine Bestimmung enthalte, welche für die richtige Erklärung unseres Kanons 1513 von grundlegender Bedeutung ist. Wie wichtig eine derartige Umschau sei, leuchtet jedem ein, der sich in der neueren Literatur des Kirchenrechtes etwas umgesehen hat und dabei manchmal wahrnehmen mußte, wie z. B. durchaus falsche Ansichten über die Ausdehnung der einen oder anderen Kirchenstrafe ausgesprochen wurden, weil die grundlegenden Bestimmungen des can. 2209 über die Mitwirkung zu einem Delikt übersehen wurden und die entsprechenden Strafbestimmungen unter falscher Anwendung des can. 6, 2° einfach nach dem alten Recht erklärt wurden. Sollte nicht auch vielleicht bei Erklärung des can. 1513 ein ähnliches Versehen vorliegen?

Hauptsächlich also dreht sich der Streit darum, ob die Vorschrift des can. 1513, bei Aufstellung einer letztwilligen Verfügung sich wenn möglich der staatlichen Form zu bedienen, eine lex irritans sei oder nicht.

Zur Lösung dieser Frage könnte man zunächst versucht sein, sich auf can. 11 zu berufen; derselbe besagt: „Nur jene Gesetze haben als irritierend (irritantes) oder inhabilitierend (inhabilitantes) zu gelten, von denen in ausdrücklicher oder äquivalenter Weise bestimmt wird, daß ein Akt ungültig oder eine Person unfähig sei.“ Eine solche Bestimmung scheint aber im can. 1513 nicht vorzuliegen. Deshalb liegt der Gedanke nahe, mit Berufung auf can. 11 zu schließen: also ist die Vorschrift, sich bei Abfassung von letztwilligen Verfügungen der staatlichen Form zu bedienen, nicht irritierend, und demnach sind auch formlose Testamente gültig.

Trotzdem aber kann ein solcher Schluß unter Umständen zu voreilig sein. Daß nämlich ein Gesetz irritierend sei, muß nicht notwendig immer in dem betreffenden Gesetze selbst ausgesprochen sein. Die irritierende Bestimmung kann sich nämlich auch manchmal in einem anderen Gesetze, das mehr allgemeineren Charakter hat,

finden. Zum Beweise hiefür sei nur auf can. 105 hingewiesen. Derselbe besagt, daß, wo immer verlangt werde, daß ein Oberer zu einer bestimmten Handlung die Zustimmung (consensus) anderer haben müsse, diese Zustimmung so nötig sei, daß der Obere ohne dieselbe einen ungültigen Akt setze. Sobald also im Kodex die Zustimmung anderer verlangt wird, haben wir es auf Grund dieses Kanons mit einer lex irritans zu tun, selbst wenn in dem betreffenden Kanon keine Andeutung über seine irritierende Wirkung gemacht wird. Dieser can. 105 kommt nun allerdings für unseren Fall nicht in Betracht. Er wurde ja auch nur beispielshalber angeführt und soll nur die Möglichkeit dartun, daß infolge der Bestimmungen eines anderen Kanon die Vorschrift, sich bei Abfassung von letztwilligen Verfügungen der staatlichen Form zu bedienen, schließlich doch noch eine irritierende Kraft haben könnte.

Eine solche Vorschrift scheint can. 1529 zu enthalten. In demselben heißt es nämlich: „Alles, was das Staatsrecht in einem Lande bestimmt hinsichtlich der Verträge, sei es nun im allgemeinen, sei es im besonderen und gleichviel ob es sich dabei handelt um Verträge mit eigenem Namen (contractus nominati) oder ohne eigenen Namen (contractus innominati) . . ., dasselbe muß auch unter denselben Wirkungen kraft des kanonischen Rechtes in kirchlichen Angelegenheiten beobachtet werden. Eine Ausnahme ist nur dann gegeben, wenn die Bestimmungen des Staatsrechtes dem göttlichen Rechte widersprechen oder wenn im Kirchenrecht anders bestimmt wird."

Wie aus diesem Kanon hervorgeht, will also der Kodex, daß — abgesehen von den am Schlusse des Kanons angegebenen Ausnahmen — die Gläubigen sich bei all ihren Verträgen an die Bestimmungen der betreffenden Staatsgesetze halten, auch wenn diese Verträge Sachen zum Gegenstande haben, die zum Rechtsbereich der Kirche gehören. In einem solchen Falle sollen dann kraft des kirchlichen Gesetzes auch im kirchlichen Rechtsbereich dieselben Wirkungen eintreten, welche die Staatsgesetze im weltlichen Rechtsbereich haben. Verlangen demnach die Staatsgesetze zum Abschluß von Verträgen bestimmte Formalitäten unter Strafe der Ungültigkeit, so sind derartige Verträge auch vor der Kirche ungültig, wenn sie ohne diese Formalitäten geschlossen wurden.

Dieser Kanon scheint nun zur richtigen Erklärung des can. 1513 herangezogen werden zu müssen, denn bis jetzt wurden noch immer die letztwilligen Verfügungen zu den Verträgen gerechnet. Zudem fühlt man aus dem ganzen Wortlaut des can. 1529 fast unwillkürlich heraus, wie der Gesetzgeber seine Vorschriften möglichst weit interpretiert haben will und deshalb nachdrücklich betont, daß die entsprechenden Bestimmungen des Staatsrechtes Geltung haben sollten, gleichviel ob es sich um allgemeine oder besondere Bestimmungen handle und ohne Rücksicht darauf, ob es sich um Verträge

mit einem besonderen Namen oder ohne einen solchen handle („tam in genere, quam in specie, sive nominatis sive innominatis“).

Wendet man aber diesen Kanon zur Erklärung des can. 1513, § 2, an, so kann man über dessen Sinn kaum noch im Zweifel sein. Demnach sollen für letztwillige Verfügungen zum Wohle der Kirche die Formalitäten beobachtet werden, welche die Staatsgesetze vorschreiben. Die Nichtbefolgung dieser Formalitäten hat dann kraft des can. 1529 im kirchlichen Rechtsbereich dieselben Folgen wie im weltlichen, d. h. eine letztwillige Verfügung ohne diese Formalitäten ist wie vor dem Staate so auch vor der Kirche ungültig. Daß die Bestimmungen des can. 1513, § 2, eine irritierende Kraft haben, wird also nicht in diesem Kanon, sondern im can. 1529 gesagt. Da aber die Vorschrift des can. 1513, § 2, an die Bedingung geknüpft ist „si fieri possit“, so wird damit indirekt gesagt, daß in gewissen Fällen die staatliche Form nicht eingehalten werden müsse. Wir haben somit eine der im can. 1529 angegebenen Ausnahmen: das Kirchenrecht bestimmt anders als das Staatsrecht vorschreibt (nisi . . . aliud iure canonico caveatur). Demnach sind dann in diesem Falle auch formlose letztwillige Verfügungen gültig und folglich auch im Gewissen verpflichtend. Kann also jemand z. B., weil er das nötige Alter noch nicht erreicht hat, seine letztwilligen Verfügungen nicht in einer vor dem Staate gültigen Form treffen, so sind dieselben doch im Rechtsbereich der Kirche gültig, wenn der Erblasser nur nach natürlichem und kirchlichem Rechte frei über seine Güter verfügen konnte, und der sichere Beweis erbracht werden kann, daß dieses oder jenes tatsächlich sein letzter Wille war. Hiezu kann jedes von der Kirche anerkannte Beweismittel dienen, z. B. zwei Zeugen oder ein Schriftstück.

Nun erheben allerdings manche, wie schon früher bemerkt, gegen eine solche Erklärung des can. 1513, § 2, den Einwand, sie würde dem Wortlaute des Kanons nicht gerecht. Als Grund hiefür wird angeführt, daß nach den Bestimmungen von § 2 die Erben „ermahnt“ werden sollen, den letzten Willen des Erblassers zu erfüllen, auch wenn derselbe ohne Grund seine letztwillige Verfügung nicht in der vom Staate vorgeschriebenen Form getroffen hätte. Nun kann aber nach der Ansicht dieser Gegner jemand nur dann ermahnt werden, etwas zu tun, wenn er verpflichtet ist, diese Handlung zu setzen. Hieraus folgern dann die Gegner mit Leichtigkeit, daß die Erben im Gewissen verpflichtet sind, auch eine formlose letztwillige Verfügung „ad causas pias“ auszuführen. Dies setzt dann aber selbstverständlich voraus, daß eine solche formlose Verfügung gültig sei.

Andere Autoren wollen allerdings aus dem Umstande, daß die Erben bloß „ermahnt“ werden sollen, einen solchen letzten Willen auszuführen, schließen, daß es sich hier nicht um eine moralische Verpflichtung handle, daß demnach auch eine derartige letztwillige Verfügung nicht gültig sei.

An dieser Stelle nun sollen keine langen Erörterungen darüber angestellt werden, wessen Ansicht am besten durch philosophische oder philologische Gründe verteidigt werden könnte. Statt dessen aber sei darauf hingewiesen, welche Bedeutung das Wort „ermahnen" (monere) im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch hat, auf den es schließlich doch hier allein ankommt. Im Kirchenrecht aber kann man aus dem Wort „monere" keine moralische Verpflichtung beweisen. Zur Begründung hiefür sei nur hingewiesen auf eines der bedeutendsten kanonistischen Werke, das wir haben, nämlich auf die Arbeit Benedikts XIV. „De synodo dioecesana". Im 11. Buche jenes Werkes, Kapitel 5, Nr. 5, lehrt nämlich jener gelehrte Kanonist: „Verbum ‚admonemus' non praeceptum, sed merum importat consilium, uti bene Barbosa tract. de diction. dict. 12." Setzt aber das Wort „ermahnen" keine Vorschrift voraus, so kann man auch aus diesem Ausdruck nicht folgern, daß formlose Testamente gültig seien.

Aus diesen Darlegungen dürfte sich ergeben, daß letztwillige Verfügungen ad causas pias ungültig sind, wenn sie nicht abgefaßt sind in der vom Staate zur Gültigkeit vorgeschriebenen Form. Eine Ausnahme fände nur dann statt, wenn es moralisch unmöglich ist, ein Testament in der vom Staate vorgeschriebenen Form abzufassen. In diesem Falle wäre auch ein formloses Testament gültig.

Da im can. 18 als Regel für die Gesetzeserklärung auch die Bezugnahme auf die Absicht des Gesetzgebers angegeben wird, so sei auch noch gestattet, darauf hinzuweisen, wie sehr die obige Erklärung des can. 1513 mit dem ganzen Geiste des neuen Gesetzbuches im Einklang steht. Unschwer ist nämlich aus dem Kodex zu erkennen, daß es bei Abfassung desselben der Kirche daran gelegen war, möglichst große Uebereinstimmung mit dem Staatsgesetze zu erreichen. Zum Beweise hiefür sei nur hingewiesen auf can. 2223, § 3, 2° bezüglich der Verhängung von Strafen; can. 1059, can. 1080 bezüglich des Ehehindernisses, das aus der Adoption entsteht; can. 1508 bezüglich der Präskription. Gerade letzterer Kanon weist mit den Bestimmungen über die letztwilligen Verfügungen eine große Aehnlichkeit auf. Wie nämlich bei der Präskription, so adoptiert auch bei den letztwilligen Verfügungen die Kirche zwar das Staatsrecht, aber sie adoptiert es nicht ohne jede Ausnahme.

Trotzdem aber nach dem Kodex manche Personen gültigerweise ein Testament machen können, die nach dem Staatsgesetz dazu unfähig sind, so dürfte in der Praxis sich daraus doch nicht sehr oft ein Gegensatz zum staatlichen Recht ergeben. Denn nicht alle, welche nach dem Staatsgesetz unfähig sind ein gültiges Testament zu machen, haben nun auch schon diese Fähigkeit nach dem Kirchenrecht. Dieser Testierfähigkeit wird vielmehr im can. 1513, § 1, eine Grenze gesetzt durch die Bestimmung: „Wer nach dem Natur- und

dem Kirchenrecht frei über seine Güter verfügen kann, der kann dieselben zu frommen Zwecken vermachen ... durch eine Schenkung von Todes wegen.“ Nun wird aber im can. 89 bestimmt: „Ein Minderjähriger ist bei Ausübung seiner Rechte der Gewalt der Eltern oder Vormünder unterworfen mit Ausnahme jener Fälle, in denen das Recht (d. h. Kirchenrecht) bestimmt, daß die Minderjährigen nicht unter der väterlichen Gewalt stehen.“ Eine solche Bestimmung kann entweder ausdrücklich oder einschließlich gegeben sein. Ausdrücklich werden die Minderjährigen als von der väterlichen Gewalt befreit erklärt in can. 1223, § 2, bezüglich der Wahl der Kirche zur Einsegnung ihrer Leiche und des Friedhofes zu ihrer Beerdigung. Indirekt werden die Minderjährigen der väterlichen Gewalt entzogen in can. 542, 555 und in can. 973 bis 975, die für das Noviziat und den Klerikerstand ein bestimmtes Alter, nicht aber die Einwilligung der Eltern oder Vormünder vorschreiben.[1]) In can. 1513, § 1, werden aber die Minderjährigen weder ausdrücklich noch einschließlich der väterlichen Gewalt entzogen. Demnach können diese Minderjährigen nicht unabhängig von den Eltern oder Vormündern ein Testament machen. Damit aber ist in bezug auf die Testamente der Minderjährigen wenigstens in unseren Gegenden die Gefahr eines Konfliktes zwischen Kirchen- und Staatsgesetz zum größten Teil beseitigt.

Brautunterricht.

Von Dechant Dr Ott in Waldhilbersheim.

Der Kodex schreibt im can. 1033 folgendes vor: Ne omittat parochus, secundum diversam personarum conditionem, sponsos docere sanctitatem sacramenti matrimonii, mutuas coniugum obligationes et obligationes parentum erga prolem.

Man hat früher, und auch noch in der letzten Zeit, nachdem der Kodex schon in Kraft getreten war, sich entschieden dafür ausgesprochen, daß der Brautunterricht, nicht das Brautexamen, in den Beichtstuhl verlegt werden solle. Vor mehreren Jahrzehnten wurde in einer Pastoralkonferenz als Grund dafür angegeben, der Priester setze sich sonst leicht der Gefahr aus, daß man Verleumderisches oder Ehrenrühriges über ihn erzählen könne und er sich dagegen nicht verteidigen könne. Dieser Vorwand spricht ja direkt gegen den Brautunterricht in der Beicht. Was man in der Beicht den Brautleuten sagt, bleibt ja ohne Zeugen. Und wenn auch dieser Unterricht in der Beicht nicht direkt unter das sigillum sacramentale fällt, dann ist der Priester doch wehr- und waffenlos, da dann Behauptung gegen Behauptung steht und der Priester gar nichts beweisen kann.

[1]) Vgl. Vermeersch: Epitome iur. can. I n° 162.

Wenn dieser Brautunterricht beiden Brautleuten gemeinsam erteilt wird, dann ist der andere Brautteil immer noch ein Zeuge, und wenn der Priester sich den Unterricht sorgfältig vorher überlegt und zurecht gelegt hat, dann müßte es doch gar wundersam zugehen, wenn man etwas Ehrenrühriges gegen den Priester aus diesem Unterricht herausdrechseln könnte. Wenn freilich, wie man behauptet hat, die Brautleute mit spöttischen Mienen und boshaften Bemerkungen regelmäßig oder oft aus diesem Unterricht herauskämen, dann wäre das ein Beweis dafür, daß der Priester mehr als unüberlegt und mit unzarten Worten dieses zarte Kapitel behandelt hat, oder daß ein großer Teil der Pfarrkinder große — zart ausgedrückt — Abneigung gegen den Pfarrer und auch gegen den Glauben hat.

Außerdem — wenn der Unterricht beiden Brautleuten gemeinsam erteilt wird, dann hat der gute Eheteil, wenn der andere Böses im ehelichen Verkehr fordert, immer noch die Waffe in der Hand, zu sagen: Weißt du nicht mehr, was der Pfarrer im Brautunterricht gesagt hat?

Gegen den Unterricht im Beichtstuhl spricht noch folgendes. Der Pfarrer soll die Brautleute beim Brautexamen darauf aufmerksam machen, daß sie die Brautbeicht ablegen können bei welchem Priester sie wollen und daß sie keinerlei Verpflichtung haben, bei ihrem eigenen Seelsorger die Brautbeicht abzulegen. Leider gibt es Seelsorger, welche eine solche Aufklärung nicht über sich bringen, und von denen die Pfarrkinder wissen, daß sie ihre Unzufriedenheit darüber, daß die Pfarrkinder auswärts beichten, nicht verbergen können. Solche Seelsorger beweisen damit nur, daß sie die richtige Liebe zu ihren Pfarrkindern nicht haben, und daß sie von der bei solchem moralischen Druck auf das Beichtkind oft sehr fraglichen Gültigkeit der bei ihnen abgelegten Beichten keine Vorstellung haben und ihre wissenschaftliche und praktische Kenntnis auf sehr schwachen Füßen steht.

Wird der Brautunterricht in den Beichtstuhl verlegt und das Beichtkind sagt in der Beicht nichts davon, daß es am anderen Tage getraut wird, dann fällt der Brautunterricht von selbst ganz aus und wirklich sittsame, ehrbare Eheleute kommen dann im Eheleben oft in die größten Bedenken gerade dann, wenn es sich um das wesentlichste Eherecht handelt und gehen dann in größter Unruhe des Gewissens herum, bis sie, unter Ueberwindung großer Schüchternheit, einen Beichtvater um Rat fragen.

Und weiter, der Brautunterricht in der Beicht läßt das Beichtkind so lange im Beichtstuhle bleiben, daß die Umstehenden erstaunt sich fragen, was da für Dinge im Beichtstuhl verhandelt werden. Und die Brautleute sind oft nicht ruhig genug, daß sie alles mit der erforderlichen Aufmerksamkeit anhören und dem Gedächtnis einprägen. Und verstehen die Brautleute im Beichtstuhle, besonders wenn sie kein sehr gutes Ohr und kein klares Verständnis für jedes

Wort haben, alles so, wie der Beichtvater es sagt und wie das Beichtkind es wissen muß?

All diese Erörterungen sollten eigentlich überflüssig sein, nachdem der Kodex diese Frage erledigt hat. Der Kodex sagt: Ne omittat parochus sponsos docere und er sagt nicht: Ne omittat confessarius sponsos docere.

Was der Brautunterricht umfassen soll, erklärt Noldin (Ed. 12, III, n. 528, 6., Nota 2) also: instructio sponsorum, cuius obiectum constituunt mutuae obligationes coniugum, praesertim quoad vitam coniugalem, nec non obligationes erga prolem . . . Cavendum est, ne obiter ac perfunctorie haec instructio habeatur, et simul ne castae piaeque aures offendantur; quare diligenter praemeditari ac praeparari ipsa debet. Dann fügt er noch ausdrücklich bei: Habenda non est simul cum examine sponsorum (das hängt davon ab, wie bald die Trauung nach dem Brautexamen stattfindet) nec in confessionali occasione confessionis sponsorum. In der Anmerkung fügt er an die Literatur über den Brautunterricht.

Ganz vorzüglich erklärt Cappello (Tractatus canonico-moralis de Sacramentis III, n. 184) den Brautunterricht in einem ausführlichen Kommentar des can. 1033. In ea explicabit et inculcabit coniugum obligationes, mutuum amorem, mutuam fidelitatem, viri protectionem erga mulierem, mulieris subiectionem erga virum, honestatem actus coniugalis, mutuam obligationem reddendi debitum, omnium actuum, qui referuntur ad prolis generationem, liceitatem, non aliorum, et in dubio obligationem consulendi parentes ant confessarium. Obligationes quoque parentum in filios explicabit et gravibus verbis inculcabit, baptismum quamprimum administrandum, christianam educationem tradendam ab eorum teneris annis, curam moralem et physicam habendam.

Prachtvoll ist die Pastoralermahnung, welche dann folgt: Haec instructio diligenter fieri debet, at summa prudentia, ne verbum ullum ex ore parochi excidat, quod fidelium auribus indignum esse videatur, aut pias mentes quoquo modo laedat. Hinc non obiter et perfunctorie, nec seorsim atque ad aurem, ut dicitur, sive sponsum sive sponsam parochus instruat et adhortetur, sed generatim utrumque simul, vel praesertim ad sponsam quod spectat saltem aliis praesentibus et audientibus. Praxis reservandi sacramentali confessioni sponsorum instructionem hanc de sanctitate matrimonii et coniugum obligationibus non est conformis naturae iudicii in tribunali poenitentiae exercendi neque disertis verbis relati canonis; ideoque minus probanda est.

Wie notwendig dieser Brautunterricht auch in hochstehenden, gebildeten Kreisen sein kann, beweist folgender casus non fictus. Ein junges adeliges Ehepaar wartete mit Sehnsucht auf den Stammhalter, aber dieser wollte nicht kommen. Die Verwandten und Freunde wunderten sich, daß es so lange dauere. Da kam man durch zartes

Fragen darauf, daß die Eheleute keine Ahnung von dem ehelichen Verkehre hatten. Ein befreundeter Arzt übernahm den „Brautunterricht". Und siehe, zur richtigen Zeit erschien dann zum Jubel des Ehepaares und zur Freude der Verwandten und Freunde der Stammhalter. Hätte der zuständige Pfarrer den Brautunterricht gehalten an die Brautleute, welche im Ehestande Eltern werden wollten, so hätten sie sich eher darüber unterrichten lassen.

Folgende vier Sätze werden in der Regel für diesen Punkt genügen. Gott hat die Ehe eingesetzt, damit die Eheleute Vater und Mutter werden. Blicke und Berührungen sind zwischen Eheleuten keine Sünde. Wenn die Eheleute den ehelichen Verkehr halten so, wie Gott es will, üben sie dadurch einen Akt der Tugend aus und verdienen sich dadurch den Himmel. Wenn aber die Eheleute im ehelichen Verkehr selbst etwas tun, wodurch sie selbst machen, daß sie nicht Vater und Mutter werden können, dann begehen sie ein Verbrechen gegen die Heiligkeit der Ehe, und solange sie nicht den festen Willen haben, diese Sünde nicht mehr zu begehen, ist ihre Beicht und ihre Kommunion gottesräuberisch.

Cappello gibt dann noch folgende Entscheidung: Si quaeras an parochus teneatur sub gravi vel sub levi huiusmodi instructionem agere, et an licite in aliquo casu particulari possit eam omittere, respondemus: 1° si constat sponsos nullatenus esse instructos, per se debet sub gravi parochus eos instruere; secus sub levi, saltem si commode instructio haberi queat; 2° in aliquo casu particulari potest iusta de causa omitti haec instructio; expedit tamen ut parochus paucissimis saltem verbis semper sponsos adhortetur ad mutuum amorem, ad patientiam, ad christianam obolis educationem.

Wir können für unsere Verhältnisse so sagen. Bei der Riesenpropaganda, welche von den obersten bis zu den untersten Klassen der Bevölkerung seit einer Reihe von Jahrzehnten mit, wie die Statistik beweist, gewaltigem Erfolg für den Mißbrauch der Ehe und die Verhinderung des Kindersegens gemacht worden ist und noch bei der jetzigen riesigen Lebensteuerung gemacht wird, wird wohl nur mit äußerst seltenen Ausnahmen ein Pfarrer sich finden, welcher das, was in den oben angeführten vier Sätzen enthalten ist, beim Brautunterricht auslassen dürfte, ohne schwere Verantwortung auf sein Gewissen zu laden.

Beim Brautunterricht ist es auch sehr angebracht, die Brautleute darüber zu unterrichten, wie sie bei einer Früh- oder Fehlgeburt vorzugehen haben. In der Regel ist das Sache der Hebamme, aber die Eheleute müssen selbst darüber unterrichtet sein. Cappello (I, n. 168) erklärt die Sache recht anschaulich. Non una est sententia quoad modum baptizandi fetum qui ovo seu membrana adhuc involutus editur. Nonnulli censent prius in membranis ovi clausi Baptismum esse sub conditione conferendum, et dein, aperto ovo,

i. e. membrana, esse iterandum conditionate. Alii cum Capellmann suadent, ut Baptismus per immersionem conferatur „et ita quidem, ut in vel sub aqua (non frigida, sed nonnihil tepida) velamenta disrumpant (baptizantes), hisque disruptis, statim formam Baptismi pronuntient: si vivis ego etc. Apprehende igitur utriusque manus pollice et indice aliquam velamenti plicaturam atque ita disrumpe, ut materia ovi effluat, hoc est, ut aqua baptismalis integram ovi materiam abluat. Quod si ita fit, etiam vitabitur accedentis aeris appulsus in embryonem, quem nonnulli adeo timent. Recte addunt Lehmkuhl, Génicot et alii" securius esse, ut dum formam profers, fetum et immergas in aquam et ex ea extrahas. Parochis gravis obligatis incumbit curandi, ut matres, obstetrices et medici sedulo moneantur de necessitate baptizandi omnes fetus abortivos quocunque tempore editos, ne forte contingat eorum incuria quempiam aeterna beatitudine privari. Et quidem etiam moneri debent, ne Baptismus sub conditione omittatur ob aliqua signa quae mortem fetus indicare videantur. Signum plane certum mortis non est nisi putrefactio, ut communius et verius docent periti; neque sufficit putrefactio solum incipiens, sed vera propriaque putrefactio requiritur. ut ea tamquam certae mortis indicium haberi queat.

Pastoral-Fälle.

I. **(Sind exempte Ordensleute auf Reisen verpflichtet, bei ihrem sie begleitenden Mitbruder zu beichten?)** Ueber diesen Gegenstand erschien vom Verfasser ein Artikel in der Linzer Quartalschrift 1912, S. 55 bis 66, S. 537 bis 550. Nach dem Erscheinen des Kodex bedarf die Frage einer neuen Behandlung.

Der Lösung möchte ich kurz einige Bemerkungen vorausschicken.

I. Die Oberen der exempten Ordensleute haben die Jurisdiktion bezüglich ihrer Untergebenen vom Papste (Linzer Quartalschrift 1912, S. 55; 1914, S. 394).

II. Die vom Papste abgeleitete Jurisdiktion der Regularprälaten ist nicht eine potestas delegata, sondern ordinaria (Linzer Quartalschrift 1912, S. 55 f.; 1914, S. 394); can. 873, § 2: Ordinaria iurisdictione gaudent etiam Superiores religiosi exempti pro suis subditis, ad normam constitutionum.

III. Nicht nur den Generalen und Provinzialen kommt eine solche iurisdictio ordinaria zu, sondern an und für sich auch den Lokaloberen (Superiores locales, conventuales; Linzer Quartalschrift 1912, S. 56). Das neue Kirchenrecht hat daran nichts geändert; der eben zitierte Kanon bestimmt: Superiores religiosi exempti ... ad normam constitutionum; also nicht bloß die Superiores maiores (can. 488, 8°); cf. Führich, de Religiosis, n. 48.

IV. Wer die iurisdictio ordinaria hat, dem steht die Delegationsvollmacht zu, wenn nicht das Recht selbst eine Einschränkung macht, wie beim canonicus poenitentiarius (can. 401) und beim Pfarrer (decl. auth. 16. Oktober 1919; A. A. S. X, 477). Can. 875, § 1, spricht dies Recht der Ordensobern deutlich aus: In religione clericali exempta ad recipiendas confessiones professorum, novitiorum aliorumve de quibus in can. 514, § 1, iurisdictionem delegatam confert quoque proprius eorundem Superior ad normam constitutionum; cui fas est eam concedere etiam sacerdotibus e clero saeculari aut alius religionis. Die Personen, die im can. 514, § 1, genannt werden, sind: in religiosa domo diu noctuque degentes causa famulatus aut educationis aut hospitii aut infirmae valetudinis.

Die Oberen haben nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, anderen Priestern ihre Gewalt, soweit sie die absolutio a peccatis betrifft, mitzuteilen (Linzer Quartalschrift 1912, S. 57). Diese Delegationspflicht ist nicht nur naturrechtlich, sondern auch vom ius commune auferlegt (l. c. p. 57); can. 518, § 1, bestimmt: In singulis religionis clericalis domibus deputentur plures pro sodalium numero confessarii legitime approbati cum potestate, si agatur de religione exempta, absolvendi etiam a casibus in religione reservatis; vgl. can. 875, § 1.

V. Der Obere, namentlich der Konventualobere, kann durch die Regel oder die Konstitutionen an der Ausübung der potestas ordinaria, oder was dasselbe ist, an der facultas delegandi gehindert werden; daher spricht can. 875, § 1, von einer Delegation ad normam constitutionum; vgl. Linzer Quartalschrift l. c. S. 58.

VI. Nach dem bisher Gesagten haben die Regularprälaten die Jurisdiktion in subditos suos, wie der Bischof in dioecesanos, mit dem Unterschiede jedoch, daß die Gewalt der ersteren eine potestas personalis ist. Denn der Ordensmann wird subditus des Prälaten nicht ratione territorii, sondern ratione professionis aut saltem ingressus in Religionem, aut dependentiae personalis (famulatus, educatio, hospitalitas, cura infirmorum, can. 514, § 1; Linzer Quartalschrift 1912, S. 58; Göpfert[6], Moraltheologie III, n. 132). Can. 873 deutet den Unterschied zwischen der potestas territorialis und personalis deutlich an; er sagt: Ordinaria iurisdictione ad confessiones audiendas potiuntur pro suo quisque territorio Ordinarius loci et parochus aliique qui loco parochi sunt. Dagegen von den Regularprälaten heißt es: Hac eadem iurisdictione gaudent etiam Superiores religiosi exempti pro suis subditis ad normam constitutionum.

VII. Daher steht es im Ermessen des zuständigen Ordensoberen, die facultas confitendi seiner Untergebenen, wo immer dieselben sich befinden, zu regeln, soweit das gemeine Recht die Vollmacht der Regularprälaten hierin nicht beschränkt (Linzer Quartalschrift l. c. S. 58 f.). Diesen Grundsatz spricht can. 519, § 1, deutlich aus mit

den Worten: Firmis constitutionibus, quae confessionem statis temporibus praecipiunt vel suadent apud determinatos confessarios peragendam. Diese Regel hat jedoch eine Ausnahme; denn der can. 519 fährt fort: si religiosus, etiam exemptus, ad suae conscientiae quietem, confessarium adeat ab Ordinario loci approbatum, etsi inter designatos non recensitum, confessio revocato quolibet contrario privilegio, valida et licita est.

Wenden wir nun die gegebenen Regeln auf die Beichte der exempten Regularen während einer Reise an. Wir können da verschiedene Fälle unterscheiden.

I. Der Untergebene reist mit seinem Oberen. Dieser hat entweder iurisdictio ordinaria oder nur delegata a Superioribus exemptis; erfreut sich der betreffende Obere der iurisdictio ordinaria, dann kann er überall die Beichte des Untergebenen entgegennehmen gemäß can. 881, § 2: Qui ordinariam habent absolvendi potestatem, possunt subditos absolvere ubique terrarum. Das nämliche ist zu sagen, wenn der Obere nur eine potestas delegata a Superioribus exemptis quoad confessiones subditorum hat; diese Vollmacht, weil nicht territorial beschränkt, kann er überall ausüben; der Untergebene dagegen ist nicht verpflichtet, beim Oberen zu beichten; der Obere darf ihn gar nicht in dieser Hinsicht beeinflussen; can. 518, § 2 und 3, findet hier entsprechend Anwendung; er besagt: Superiores religiosi, potestatem audiendi confessiones habentes, possunt, servatis de iure servandis, confessiones audire subditorum, qui ab illis sponte sua ac motu proprio id petant, at sine gravi causa id per modum habitus ne agant.

§ 3: Caveant Superiores ne quem subditum aut ipsi per se aut per alium vi, metu, importunis suasionibus aliave ratione inducant ut peccata apud se confiteatur.

Der Untergebene kann nach dem bereits zitierten can. 519 und nach can. 874 auch einem vom Ordinarius loci approbierten Beichtvater seine Sünden bekennen; can. 874 besagt § 1: Jurisdictionem delegatam ad recipiendas confessiones quorumlibet sive saecularium sive religiosorum confert sacerdotibus tum saecularibus tum religiosis etiam exemptis Ordinarius loci in quo confessiones excipiuntur; sacerdotes autem religiosi eadem ne utantur sine licentia saltem praesumpta sui Superioris, firmo tamen praescripto can. 519.

II. Der Ordensmann reist mit einem Priester, der im betreffenden Kloster — sei es als Mitglied der Genossenschaft, sei es als fremder Priester — zum Beichthören der im Hause befindlichen Personen vom rechtmäßigen Oberen delegiert ist. Da diese Delegation rein persönlicher Natur ist, kann der Ordensmann ubique terrarum diesem delegierten Priester beichten, es sei denn, daß der Obere die Vollmacht zum Beichthören auf das Haus beschränkt hätte. Can. 878 gestattet eine derartige Einschränkung; § 1 lautet: Juris-

dictio delegata aut licentia audiendarum confessionum concedi potest certis quibusdam circumscripta finibus.

Eine Pflicht zur Beichte bei diesem Beichtvater kann nach can. 519 nicht statuiert werden.

III. Der Regulare befindet sich auf Reisen mit einem Mitbruder, der für die Klosterinsassen weder eine iurisdictio ordinaria noch eine delegata hat von Seite der Regularoberen. In diesem Falle müssen wir unterscheiden:

1. Ist der Ordenspriester für die Diözese approbiert, in der der Mitbruder beichten will, dann kann er bei diesem beichten (can. 874); eine Pflicht dazu liegt nicht vor.

2. Ist dagegen der Betreffende in der fraglichen Diözese nicht approbiert, dann tritt an ihn die Frage heran: Was bestimmen die Ordensstatuten bezüglich der Beichte der in Frage kommenden Regularen?

a) Entweder sind die Statuten noch nicht korrigiert nach dem neuen Rechte und bestimmen: Itinerantes Regulares debent confiteri socio idoneo, dann kann der Mitbruder seinem socius idoneus beichten, eine Pflicht liegt nach can. 519 nicht mehr vor; man vergleiche noch can. 489: Regulae et particulares constitutiones singularum religionum canonibus huius Codicis non contrariae, vim suam servant; quae vero eisdem opponuntur, abrogatae sunt.

b) Oder die Statuten geben die Weisung: Itinerantes possunt confiteri socio idoneo, dann ist die Frage des Beichtvaters gelöst.

Wer unter socius idoneus zu verstehen ist, bestimmen die Konstitutionen. Die Jurisdiktion wird in diesen Fällen de casu ad casum von den Ordensoberen gemäß der Weisung der Statuten übertragen.

Eine weitere Frage ist: Kann der Obere, der die facultas delegandi ad audiendas confessiones subditorum suorum hat, einem seiner Patres oder einem Welt- oder Ordenskleriker die Vollmacht geben, die Beichte seiner außerhalb des Klosters weilenden Untergebenen zu hören? Z. B. der Ordensmann N. weilt zur Erholung in O., einem Orte der Diözese A.; daselbst ist ebenfalls ein anderer Priester, aber aus der Diözese B. stammend und nur dort für das Beichthören approbiert, nicht aber in A. N. möchte nun gerne bei diesem Priester beichten, der jedoch nicht beim Bischof der Diözese A. um Jurisdiktion einkommen will, um nicht wegen einiger Wochen Aufenthaltes in A. ein Kuraexamen machen zu müssen, das der Bischof verlangt. Kann nun der zuständige Ordensobere, z. B. der Abt, den betreffenden Priester delegieren zum Beichthören seines Mönches? Bezüglich der Approbation kommt can. 877 in Betracht; er erklärt: Superiores religiosi iurisdictionem aut licentiam audiendarum confessionum ne concedant, nisi iis qui idonei per examen reperti fuerint, nisi agatur de sacerdote, cuius theologicam doctrinam aliunde compertam habeant. Der Obere

kann sich, wenn nicht die Umstände einen anderen Rat geben, auf die Approbation des Geistlichen in der Diözese B. verlassen und demselben die Jurisdiktion über den Ordensmann übertragen; diese Delegation ist eine direkte.

Der Obere kann aber auch seine Vollmacht indirekt übertragen: Er kann seinem Untergebenen die Erlaubnis geben, bei all jenen Priestern zu beichten, die von irgend einem Ordinarius loci oder Superior religiosus competens die Approbation erhalten haben. Das beweist can. 519, 874, 881 zur Genüge; letzterer Kanon lautet: Omnes utriusque cleri sacerdotes ad audiendas confessiones approbati in aliquo loco, sive ordinaria sive delegata iurisdictione instructi, possunt etiam vagos ac peregrinos ex alia dioecesi vel paroecia ad sese accedentes, itemque catholicos cuiusque ritus orientalis absolvere.

Das neue Recht unterscheidet sich, was das Beichten der Ordensleute betrifft, vom alten Rechte, das bis Pius X. Geltung hatte; dieser milderte bereits die alte Strenge (A. A. S. V, 431). Nach dem neuen Kodex kann nicht mehr der Grundsatz aufrecht erhalten bleiben: Itinerantes Regulares habentes socium idoneum debent illi confiteri.

Rom, St. Anselm. P. Gerard Oesterle O. S. B.

II. **(Todeserklärung des Ehegatten durch Meineid erlangt.)** Xanthippe, eine wohlhabende, aber wegen ihres Geizes und boshaften Wesens verschriene Müllerin, bemüht sich seit langem vergeblich um die Todeserklärung ihres Mannes, der seit Kriegsmitte vermißt ist. Sie möchte wieder heiraten. Der Müller Eusebius im Nachbarsdorfe hat einen sehr braven und fleißigen Knecht, namens Gregor, der durch die Geldentwertung um seine ganzen Ersparnisse gekommen ist. Gregor denkt daran, die Xanthippe zu heiraten und diese sagt ihm wirklich zu — wenn sie nur erst die Todeserklärung herausbekäme! Eusebius, der seinem treuen Knechte die gute Versorgung vom Herzen gönnen würde und fürchtet, es könnte bei Verschleppung der Sache ein anderer Bewerber ihm den Rang ablaufen, geht über Bitten des Gregor zu einem „gewaschenen" Advokaten, um die Todeserklärung zu betreiben.

Der geschäftstüchtige Advokat erklärt jedes Betreiben für aussichtslos, da bis heute kein Todeszeuge sich gemeldet und bei der Länge der Zeit sich voraussichtlich keiner mehr finden werde.

Er sieht es dem Eusebius an, wie sehr ihm an der baldigen Erledigung des Falles gelegen sei, schimpft über den verzopften Bürokratismus der vorgesetzten Behörde, die sich nicht entschließen könne, vom starren Paragraphenstandpunkt abzugehen und dadurch den Aemtern und Parteien unnütze Quälereien bereite. Da bleibe nichts übrig, als daß die Leute sich selbst helfen. Er mache es schon seit geraumer Zeit so, daß er irgend einen verläßlichen Mann aus dem Orte rufe, der mit sich folgendes Protokoll aufnehmen lasse: Er wäre kurz nach dem Vermissungstermin mit einem ihm sonst ganz unbekannten Regimentskollegen des Vermißten zusammengetroffen und dieser hätte ihm mitgeteilt, bei dem frag-

lichen Gefechte habe es 80% Verluste gegeben und Gefangene seien nicht gemacht worden, die Partei entschädige dann den Zeugen und die Todeserklärung gehe anstandslos vor sich. — Wolle Eusebius für seinen Knecht etwas tun, so rate er, jetzt gleich bei ihm eine solche Erklärung abzugeben, er werde sie protokollieren, Risiko wäre keines vorhanden, wenn er das Maul halte. Er mache es jetzt immer so.

Der Müller, ein Kriegsteilnehmer, läßt sich überreden und gibt die ihm in den Mund gelegte Erklärung ab. Der Advokat trägt ihm vor dem Heimgehen nochmals auf, ja reinen Mund zu halten, es wäre in seinem eigensten Interesse, hingegen müsse er immer und überall dabei bleiben, wenn er über das Schicksal des Vermißten befragt werde, daß er das gehört habe, zumal wenn er zum Bezirksgerichte vorgeladen werde.

Eines Tages erhält Eusebius eine Vorladung zum Gerichte zur Zeugeneinvernahme. Der Richter hält ihm das wohlbekannte Blatt Papier vor und entschuldigt sich, daß er ihn wegen einer solchen Lappalie herbemühen müsse, es handle sich um eine reine Formsache, ohne jegliche Bedeutung. Er verliest das Protokoll, das sei so vorgeschrieben und er müsse nun seine beim Advokaten zu Protokoll gegebene Aussage beeiden. Eusebius ist zu Tode erschrocken, der Schweiß tritt ihm auf die Stirn. Er sucht nach Ausflüchten: der Eid sei ihm überhaupt zuwider, er könne sich nach so langer Zeit nicht mehr ganz genau erinnern u. s. w. Der Richter schaut ihn mit verständnisvollem Lächeln an: „Nur Formsache, Herr Eusebius!" Dem Eusebius läuft es kalt über den Leib. — „Nur sich nicht verraten!" hat der Advokat gesagt; wenn es der Richter am Ende schon erraten hätte? Aber der Meineid — alle heiligen Nothelfer, steht mir bei; nur das nicht! Doch der Richter hat schon die Kerzen angezündet, Eusebius kann nicht mehr aus; da kommt ihm ein rettender Gedanke: Ich schwöre halt, weil ich muß, aber ich denke mir bei jedem Worte des Schwures, es ist nicht wahr, ich will nicht! Und so geschieht es.

Eusebius geht heim, aber es läßt ihm keine Ruhe. Er kommt zum Seelsorger in die Wohnung und trägt ihm den Fall vor. Dieser rät ihm Wiedergutmachung des Perjurium fictum und seiner Folgen durch Zurücknahme des Eides. Eusebius wendet sich an einen befreundeten Juristen und erhält die Auskunft, daß die unmittelbare Folge einer Eideszurücknahme die Versetzung in Anklagezustand wegen Meineid wäre. Trotz seiner Gewissenspein, sowohl über den Meineid als noch mehr darüber, daß nun möglicherweise eine bigamistische Ehe zustande kommt, will Eusebius von einer Eideszurücknahme nichts wissen. Er müßte fürchten, daß seine eigene Frau ihn verließe, wenn sie von seinem Meineid erführe.

Der Knecht Gregor war mittlerweile zur Verrichtung der dringenden Arbeiten zu seiner Zukünftigen übersiedelt, die Frau hatte ihn durch den Notar als Mitbesitzer ihres Anwesens anschreiben lassen und sobald die Todeserklärung herabgelangt wäre, würde Hochzeit gefeiert.

Nach Verlauf von zwei Wochen kommt der Bräutigam wieder zurück zu seinem früheren Dienstgeber mit der Meldung, er habe nicht den Mut, diesen Ausbund von Geiz und Unverträglichkeit zu heiraten, und obwohl er alle seine Ersparnisse ausgegeben, um die Notarskosten für das Anschreiben zu decken und dadurch völlig mittellos geworden sei, könne er sich nicht zur Heirat entschließen.

So der Fall. Der Einsender fragt nun: Wie hätte man einen solchen Fall im Beichtstuhl zu behandeln? Es wäre ja nicht ausgeschlossen, daß der rechtmäßige Gatte der Xanthippe tatsächlich noch am Leben ist und sich irgendwo in der Fremde eine Existenz gesucht hat, froh, von seinem Weibe erlöst zu sein. Und wenn nun die Xanthippe, mit der Todeserklärung in den Händen, wirklich jemanden findet, der sie heiraten will?

Der Pfarrer (oder sein Stellvertreter) darf erlaubterweise bei keiner Ehezelebration assistieren, wenn er nicht die moralische Gewißheit von dem sogenannten status liber nupturientium hat (Cod. jur. can. c. 1020 et 1097, § 1). Unter diesem status liber versteht man das Freisein von allen trennenden und verbietenden Ehehindernissen. Daher muß der Pfarrer vor jeder Ehezelebration die vorgeschriebenen Nachforschungen anstellen, ob vielleicht irgend ein Ehehindernis vorliege. Besonders muß er in seinem eigenen Taufregister nachsehen, ob dort etwas vermerkt steht in bezug auf die Nupturienten. Sind aber diese in einer anderen Pfarrei getauft worden, so ist es seine strenge Pflicht, den Taufschein mit den erforderlichen Vermerken zu verlangen. Im Taufbuch müssen nämlich nach dem Cod. jur. can. c. 1103 und besonders nach der Instruktion der Sakramentenkongregation vom 4 Juli 1921 ziemlich ausführliche Vermerke neben dem Namen eines jeden Täuflings über dessen spätere Firmung, klerikale oder religiöse oder eheliche Standeswahl eingetragen werden. Freilich ist die Führung der Taufmatrikel durch diese neue Vorschrift bedeutend mühsamer geworden, aber man sollte sich diese größere Mühe nicht verdrießen lassen, weil diese Gesetzesvorschrift durchaus begründet ist. — Handelt es sich um eine Wiederverheiratung, so muß der Pfarrer sich speziell versichern, daß die erste Ehe durch Tod oder auf andere Weise vollständig aufgelöst ist. Gewöhnlich muß zu diesem Zwecke der Todesschein des ersten Gatten beigebracht werden. Wird dieser Todesschein von der Zivilbehörde ausgestellt, so kann sich der Pfarrer damit auch für das kirchliche Forum begnügen, wenn jeder vernünftige Zweifel über den wirklich erfolgten Tod des früheren Ehegatten behoben ist. So z. B. wenn in unseren Gegenden die kompetente Zivilbehörde bescheinigt, daß der Ehegatte X. an diesem Tage im Hospital gestorben ist, so kann auf Grund dieser Bescheinigung die Ehegattin des X. eine neue Ehe vor dem zuständigen Pfarrer eingehen. Zuweilen aber genügt die von der Zivilbehörde ausgestellte Todesbescheinigung nicht, zumal wenn es sich um die sogenannte bürgerliche Todeserklärung eines Verschollenen handelt. Bekanntlich wird nämlich diese bürgerliche Todeserklärung zuweilen

ziemlich eil- und sogar leichtfertig ausgestellt, wie vorliegender Fall beweist. So kann z. B. nach schweizerischem Gesetz ein Verschollener ohne weiteres für tot erklärt werden, wenn man seit fünf Jahren keine Nachricht mehr von ihm erhalten hat (Z.-G.-B. a. 36). Bei Seeverschollenheit und Unfallverschollenheit genügen sogar nach deutschem Gesetze ein bis drei Jahre. Bei Kriegsverschollenheit sind drei Jahre erfordert. Alle deutschen Untertanen also, die am letzten Kriege teilgenommen haben und von denen jedwede Nachricht fehlt, können jetzt für tot erklärt werden. Das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch, § 1348, bestimmt sogar: „Geht ein Ehegatte, nachdem der andere Ehegatte für tot erklärt worden ist, eine neue Ehe ein, so ist die neue Ehe nicht deshalb nichtig, weil der für tot erklärte Ehegatte noch lebt, es sei denn, daß beide Ehegatten bei der Eheschließung wissen, daß er die Todeserklärung überlebt hat. Mit der Schließung der neuen Ehe wird die frühere Ehe aufgelöst." Offenbar kann die katholische Kirche eine solche Gesetzgebung vor ihrem Forum nicht anerkennen. Deshalb hat sie eigene Normen festgesetzt, die bei der Todeserklärung eines verschollenen Ehegatten zu beobachten sind. Im neuen kirchlichen Gesetzbuche findet sich zwar nichts Bestimmtes über diese Todeserklärung (declaratio obitus conjugis), aber wie aus der Instruktion der Sakramentenkongregation vom 4. Juli 1921 (Acta Ap. Sed. XIII, 348) hervorgeht, sind dabei auch heute noch die Vorschriften zu beobachten, die das S. Officium im Jahre 1868 (Collectanea de Prop. Fid. II, 1321) erlassen hat. Als Fundamentalprinzip stellt das S. Officium da auf im direkten Gegensatz zu den Zivilgesetzen: „Sola (conjugis) absentia quantacumque minime sufficiens ad justam probationem habetur." So begnügte sich z. B. im Jahre 1915 die Sakramentenkongregation keineswegs mit der erwiesenen Tatsache, daß der Ehemann seit 25 Jahren verschollen war, um die erbetene Todeserklärung abzugeben, sondern forderte noch andere Beweise ein. Und erst als diese geliefert worden, erfolgte die Todeserklärung (Acta Ap. Sed. VII, 476 ff.). Will also eine bischöfliche Kurie die Todeserklärung eines verschollenen Ehegatten behufs Wiederverheiratung des anderen Ehegatten erlassen, so muß sie zuerst suchen, eine zuverlässige Todesbescheinigung von der geistigen oder allenfalls auch von der bürgerlichen Behörde des Todesortes zu erlangen. Ist das unmöglich, so müssen zwei vereidete Augenzeugen den Tod aussagen. Freilich würde auch die Aussage eines einzigen Augenzeugen genügen, wenn nach allen Umständen seine Aussage nicht vernünftigerweise bezweifelt werden kann. Auch Ohrenzeugen würden genügen, wenn keine Augenzeugen vorhanden sind. Aber zuweilen kann auf keine der bisher angeführten Weisen die moralische Sicherheit des erfolgten Todes gewonnen werden. Dann läßt die Kongregation auch den Indizienbeweis zu und führt eine lange Reihe von solchen Indizien an, die als genügend erscheinen. Es würde zu weit führen, hier näher auf all diese Indizien einzugehen. Der kirchliche Richter muß sich bei der Todeserklärung, wie bereits gesagt, an die zitierte Instruktion halten. Nur sei ausdrücklich bemerkt, erstens, daß auf die alleinige

bürgerliche Todeserklärung hin kein Pfarrer einer neuen Ehe des hinterlassenen Ehegatten assistieren darf; zweitens, daß es nicht dem Pfarrer, sondern der bischöflichen Kurie zusteht, in zweifelhaften Fällen zu entscheiden. Falls also Gregor mit der Xanthippe zum Pfarrer gekommen wäre und ihm die bürgerliche Todeserklärung des ersten Gatten vorgewiesen hätte, so hätte der Pfarrer sagen müssen: Da bin ich nicht kompetent, da muß ich mich zunächst an den Bischof wenden. Die Sakramentenkongregation schärfte nämlich in der oben zitierten Instruktion vor drei Jahren nachdrücklichst den Pfarrern ein, daß sie unter keinen Umständen einer Ehe assistieren dürften, wenn irgend ein vernünftiger Zweifel über das Ledigsein der beiden Brautleute bestehe. „Ordinarii in parochorum memoriam revocare satagant, haud licere ipsis adstare matrimonio, ne praetextu quidem et intentione avertendi fideles a turpi concubinatu, aut praecavendi scandalum conjugii, quod vocant, civilis, nisi constito sibi legitime de libero statu contrahentium, servatis de jure servandis (c. 1020 et 1097 § 1, n. 1); iidemque moneantur, ne omittant ad normam c. 1021 baptismi testimonium a contrahentibus exigere, si hic in alia paroecia fuerit illis collatus." Da nun anzunehmen ist, daß alle katholischen Pfarrer getreu die Instruktion der Sakramentenkongregation befolgen werden, würde die Xanthippe wenig Erfolg haben, wenn sie, gestützt auf die bloße bürgerliche Todeserklärung ihres ersten Gatten eine neue kirchliche Ehe eingehen wollte; sie würde sicher abgewiesen werden. Freilich könnte sie eine Zivilehe eingehen und der Müller Eusebius wäre durch seinen Falscheid in etwa mitschuldig an dieser Zivilehe, die in Wirklichkeit ein sündhaftes Konkubinat bedeutete. Jedoch braucht man diese Schuld des Eusebius nicht allzuhoch anzuschlagen, denn falls die Xanthippe so gewissenlos ist, sich mit einer bloßen Zivilehe zu begnügen, würden ihr auch sonst Mittel zu Gebote stehen, dieselbe zu erreichen. Die bürgerlichen Gesetze pflegen ja leider so leicht die Scheidung einer früheren und die Eingehung einer neuen Ehe zu gestatten. Jedenfalls braucht Eusebius seinen Falscheid nicht einzugestehen und die damit verbundenen bürgerlichen Strafen auf sich zu nehmen, um Xanthippes etwaige Zivilehe zu verhüten.

Ohne Zweifel hat der Müller Eusebius sehr schwer gesündigt (wenigstens objektiv), daß er einen Scheineid abgelegt und durch denselben etwas Falsches bekräftigt hat. Die Eidesablegung ist eine öffentliche Pflicht eines jeden Untertanen und dieser darf sich derselben nicht entziehen, außer in dem vom Gesetze selbst vorgesehenen Ausnahmefällen. Für das kirchliche Gesetz sind da maßgebend die Bestimmungen des Codex jur. can. c. 1755. War also der Müller Eusebius streng verpflichtet, zu schwören, so durfte er auch nicht die innere Intention zu schwören zurückhalten. Diese Intention ist nämlich kein rein innerer Akt, den der weltliche Gesetzgeber nicht befehlen kann, sondern, wie die Moralisten sagen, ein actus mixte internus, d. h. ein zwar innerer Akt, der aber mit dem äußeren Akt notwendig verbunden ist: so zwar, daß der äußere Akt seine Natur ändert, wenn dieser innere Akt nicht vorhanden ist. Wer also

den äußeren Akt des Schwörens befehlen kann, befiehlt eo ipso auch alles, was zu dessen Natur notwendig ist; also auch die intentio jurandi, ohne die kein wahrer Eid möglich ist. Darin sind alle Moralisten einig. Die erste objektive Falschheit des Eusebius bestand also darin, daß er einen Scheineid ablegte; dazu kommt noch eine zweite Falschheit, daß er nämlich wider besseres Wissen die Unwahrheit feierlich aussagte. Inwieweit die große Furcht und Geistesverwirrung Entschuldigungsgründe für die subjektive Schuld des Eusebius sind, läßt sich nicht so leicht abschätzen. Das weiß vielleicht Gott allein.

Wie muß nun Eusebius die bösen Folgen seines falschen Scheineides wieder gut machen? Er braucht nicht seinen geleisteten Eid vor dem Richter zurückzunehmen, wenigstens wenn ihm dadurch ein wirklich großer Schaden entstände. Hier gilt der auch im neuen kirchlichen Kodex geltende Satz: Nemo tenetur se in foro externo diffamare. Freilich muß Eusebius nach besten Kräften verhüten, daß die Xanthippe, gestützt auf die erlangte bürgerliche Todeserklärung, zu einer neuen Ehe schreite. Vielleicht könnte er dies am besten erreichen, wenn er dem Pfarrer, in dessen Taufmatrikel die Taufe der Xanthippe eingetragen ist, unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit den ganzen Sachverhalt der erlangten Todeserklärung mitteilte, der dann in der Taufmatrikel neben dem Namen der Xanthippe einträgt: non certo constat de morte mariti. Sollten aber für Eusebius durch diese Eintragung unliebsame Indiskretionen zu befürchten sein, so könnte der Pfarrer einen Bericht an die bischöfliche Kurie einsenden zur Eintragung in das dortige Geheimbuch. Falls nun später Xanthippe einen Mann fände, der mit ihr ins Ehejoch gehen will, so muß sie gemäß der strengen Vorschrift des neuen Kirchenrechtes ein Taufzeugnis beibringen, wie das bereits oben gesagt wurde. Vor der Ausstellung dieses Taufzeugnisses wird der Pfarrer sich nun an die bischöfliche Kurie wenden; diese aber wird zunächst nachforschen, ob sie eine kirchliche Todeserklärung des ersten Gatten gemäß der oben zitierten Instruktion gewähren kann. Verlaufen nun diese Nachforschungen ungünstig, so wird, um eine etwaige Bigamie zu verhüten, der Xanthippe keine kirchliche Ehe gestattet werden.

Aus diesem Fall ersieht man deutlich, wie weise die zwar etwas mühsame Führung der Tauf- und Ehematrikel vom neuen Kirchenrechte angeordnet ist. Daher sollten aber auch alle, die mit der Führung dieser Matrikel betraut sind, sich gewissenhaft an die neuen Vorschriften halten.

Freiburg (Schweiz). Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

III. **(Messe und Rosenkranz.)** Bernardus, Pfarrer einer Landgemeinde, läßt im Mai- und Oktobermonat und auch an allen Samstagen während der heiligen Messe den Rosenkranz laut vorbeten. Er wird deshalb auf einer Pastoralkonferenz von seinem Konfrater Gerardus zur Rede gestellt. Gerardus erklärt, das Vorgehen Bernardus entspreche nicht den von der Kirche gutgeheißenen liturgischen Bestrebungen und behauptet, das Rosenkranzgebet hindere die Gläubigen, sinngemäß der heiligen Messe beizuwohnen. Bernardus verteidigt sich durch Hinweis

auf die frühere Praxis und die ausdrückliche Billigung der kirchlichen Behörden. Auf wessen Seite ist das Recht?

Ueber die Auffassung des Gerardus findet sich im Jännerheft einer angesehenen katholischen Zeitschrift unter dem Titel: Innere Wahrhaftigkeit im Geistesleben folgendes:

„Als Mißbrauch möchte ich es an sich bezeichnen, wenn etwa während der heiligen Messe der Rosenkranz laut gebetet wird. Das laute gemeinsame Gebet einer Gemeinde hat einen anderen höheren und verantwortungsvolleren Charakter, als das Gebet eines einzelnen, auch wenn es nicht liturgisch zu nennen ist. Die Gemeinde ist die Kirche im Kleinen. Als christliche Gemeinde hat sie die Beziehungen zu ihren Mysterien in reinerer und direkterer Weise zu wahren und darzustellen, als der einzelne. Darum muß sich bei ihr und durch sie die Anteilnahme an dem Mittelpunkt der christlichen Mysterien, dem heiligen Meßopfer, in einer sinngemäß entsprechenden Weise ausdrücken. Daß dies durch das laute Rosenkranzgebet nicht geschieht, sieht jeder ein. Es ist sogar nicht unbedenklich, so viel vom Standpunkte des Katecheten dafür zu sagen sein mag, die Schulkinder während der heiligen Messe den Rosenkranz beten zu lassen. Die Kinder sind die werdende Gemeinde."

Die hier geäußerte Ansicht hat etwas Bestechendes an sich. Man ist geneigt, zuzugeben, daß Rosenkranzbeten die Gesetze der Stilreinheit und Kunst bei der heiligen Messe durchbricht, daß eine marianische Einstellung zum Charakter des heiligen Opfers nicht recht paßt. Dazu kommt, daß auch einzelne Aeußerungen der kirchlichen Obrigkeit in einem Sinne gedeutet werden können, der diese Auffassung zu begünstigen scheint. So lesen wir oft z. B in Guardinis Büchlein: Vom Geist der Liturgie,[1]) daß Papst Pius X. gesagt hat: „Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten (Quellenangabe fehlt hier wie anderswo, es scheint sich also nicht um eine amtliche Aeußerung zu handeln) In dem Sinne der eben erwähnten Worte läßt sich auch eine andere amtliche Aeußerung Pius' X. deuten. Im ersten Motu proprio vom 22. November 1903 steht die Stelle: „ . . . die erste und unentbehrliche Quelle des wahren christlichen Geistes ist die aktive Teilnahme an den hochheiligen Geheimnissen und an dem öffentlichen und feierlichen Gebet der Kirche." [2])

Anders klingen die Anordnungen Leos XIII., wenn er in seiner ersten Rosenkranzenzyklika schreibt:

„Wir bestimmen darum und gebieten, daß . . . . vom ersten Oktober bis zum zweiten November überall in allen Pfarrkirchen . . . . mindestens fünf Dekaden des Rosenkranzes nebst der Lauretanischen Litanei andächtig gebetet werden. Wir wünschen auch, daß, wenn diese Andacht stattfindet, zu gleicher Zeit das heilige Meßopfer gefeiert oder das allerheiligste Sakrament zur Anbetung ausgesetzt und zum Schlusse der

---

[1]) 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1918, S. 3, Anmerkung 1.
[2]) Acta S. Sedis 1903/04, S. 331.

frommen Versammlung der Segen mit dem Allerheiligsten in üblicher Weise gegeben wird.“[1])

Im folgenden Jahre heißt es wiederum: „Wir beschließen demnach und befehlen, daß vom ersten Tage des Oktober bis zum zweiten des darauffolgenden November in allen Pfarrkirchen und öffentlichen, der allerseligsten Jungfrau geweihten Heiligtümern oder auch in anderen Kirchen, nach Bestimmung des Ordinarius, wenigstens fünf Dekaden des Rosenkranzes nebst der Litanei täglich gebetet werden; findet diese Andacht am Morgen statt, so soll dabei das heilige Meßopfer gefeiert werden, wenn nachmittags, so ist das Allerheiligste auszusetzen und am Schlusse der Segen mit demselben zu geben.“[2])

Besteht zwischen den Bestimmungen Leos XIII. und irgend welchen amtlichen Aeußerungen seiner Nachfolger ein Widerspruch? Ein solcher müßte angenommen werden, wenn ein späterer Papst das ausschließliche Beten der Messe *vorgeschrieben* oder ausdrücklich als einzig richtig bezeichnet hätte. Das ist nicht der Fall. Eine ausdrückliche oder einschließliche Mißbilligung oder Widerrufung der in den Verfügungen Leos XIII. sich kundgebenden Anschauungen hat nie stattgefunden. Eher kann man sagen, daß Benedikt XV. die Bemühungen seines Vorgängers um das Rosenkranzgebet ausdrücklich gutgeheißen hat. In dem Rundschreiben zur 700. Wiederkehr des Todestages des heiligen Dominikus heißt es am Schlusse: „Endlich wollen Wir, daß es die besondere Sorge aller Jünger des Vaters Dominikus sei, überall das christliche Volk daran zu gewöhnen, den Rosenkranz zu beten. (Mariali rosario populus christianus assuescat), wozu Wir getreu dem Beispiele Unserer Vorgänger, besonders Leo XIII. seligen Gedenkens, bei Gelegenheit gemahnt haben und in diesen schweren Zeiten gar sehr mahnen.“[3])

Mit dieser Auffassung stimmen auch die „Ephemerides Liturgicae“ überein. Auf die Anfrage: Ob es gestattet werden könne, öffentlich in der Privatmesse drei- oder neuntägige Andachten zu Ehren eines Heiligen zu verrichten, wird im Jännerheft 1924 geantwortet: „Ja, wie klar aus den Dekreten des Apostolischen Stuhles hervorgeht, durch welche das öffentliche Beten des Rosenkranzes der allerseligsten Jungfrau Maria während des ganzen Oktobermonates entweder am Morgen während der Messe oder am Abend vor ausgesetztem Allerheiligsten vorgeschrieben wird.“[4])

Auch die Bestimmungen der Ritenkongregation über die liturgische Messe, bei der die Gläubigen die Stelle des Ministranten vertreten, sind sehr zurückhaltend. Jedenfalls enthalten sie durchaus nichts, was einer Mißbilligung der seinerzeit von Leo XIII. verordneten Praxis gleichkäme.[5])

---

[1]) „Supremi Apostolatus“. Herder 1887, II., S. 272.
[2]) „Superiore anno“ l. c. II. S. 330.
[3]) Acta Ap. Sedis 1921, S. 335.
[4]) Rom, an. XXXVIII, 1924, S. 35.
[5]) Cf. Acta Ap. Sedis 1922, S. 505.

Soweit also **amtliche** Bestimmungen in Betracht kommen, ist zu sagen, daß die eine **und** die andere Art der heiligen Messe beizuwohnen, gut geheißen ist, daß also, wer in der Messe den Rosenkranz betet, gemäß den Weisungen der Kirche handelt und wer in der Messe die Messe betet, ihrem Geiste entspricht. Unum facere et alterum non omittere!

Von **nichtamtlichen** Stellen sind allerdings schon in früheren Zeiten mißbilligende Aeußerungen gegen das Rosenkranzgebet während der heiligen Messe laut geworden. So sagte im Anfange des 19. Jahrhunderts der Mainzer Dogmatikprofessor Blau in seinem von den Anschauungen der Aufklärung stark durchsetzten: Gutachten über die Reform der Heiligenverehrung:

„Als guter Katholik hege ich alle mögliche Achtung gegen den Rosenkranz; aber geleugnet kann es doch nicht werden, daß die Abbetung desselben bei sehr vielen Gelegenheiten und Andachten sehr unpassend ist; dahin rechne ich den Rosenkranz während des heiligen Meßopfers zu beten."[1])

Man könnte nun fragen: Wo liegt die **innere** Begründung des beim katholischen Volke so beliebten Brauches, während der heiligen Messe den Rosenkranz zu beten? Darauf müßte man antworten: Zunächst kommt es beim Gebet für den einzelnen darauf an, daß er sein Herz zu Gott wendet und sein Gebet zur Quelle himmlischer Gnaden macht. Der Weg zu diesem Ziele wird nach Veranlagung und Umständen recht verschieden sein. Der eine wird es dadurch erreichen, daß er in einem von seelischem Erlebnis durchwehten Beiwohnen der heiligen Messe sich in reinere, bessere Welten hinaufheben läßt, sich ganz in das Mysterium hinein versenkt. Einem anderen, und so werden gerade unter den einfachen Leuten des Volkes viele sein, sagt diese Art weniger zu. Er zieht es vor, in einfacher Weise zu beten und nimmt den Rosenkranz zur Hand. Auch der letztere wird sich mit dem heiligen Meßopfer vereinigen, während desselben wendet er sich aber in aller Demut an Maria die Mutter, auf daß sie mit ihm ihren himmlischen Sohn lobe und von ihm die nötige Kraft und Hilfe erflehe für den Kampf des Lebens.

Jesus im heiligsten Sakramente sieht uns gewiß lieber mit Maria als ohne sie erscheinen. Und mag auch vielleicht für unser inneres Erlebnis und das Verständnis der Liturgie im Augenblicke weniger, für unsere praktische Tugendübung wird recht oft mehr dabei herauskommen.

Selbstverständlich darf unter den Gebetsübungen nicht das andächtige Beiwohnen der heiligen Messe leiden. Dafür ist aber auch, selbst beim **lauten** Rosenkranzgebet keine Gefahr, denn vor der heiligen Wandlung wird dasselbe unterbrochen und ebenso gibt man bei der heiligen Kommunion Gelegenheit zu privaten Andachtsübungen.

Im übrigen sind doch wohl die Gebete, wie auch die Geheimnisse des Rosenkranzes wohl geeignet, sich mit den Gedanken der heiligen Messe leicht und einfach verbinden zu lassen. Hier wird niemand Schwierig-

[1]) Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830, S. 241.

keiten haben, der wirklich tief in die Marienverehrung eingedrungen ist. Diese leitet ja ihre ganze Bedeutung aus der Gottesmutterschaft, nicht aber aus psychologischen Erwägungen her und führt darum immer und überall direkt zu Christus. Nur wer Maria künstlich von Christus trennt, kann in marianischen Andachtsübungen eine Störung der Hingabe an den Heiland, der Verbindung mit Christus im Mysterium der heiligen Messe erblicken. Für das katholische Volk besagt die marianische Einstellung nur eine festere Kettung an den Heiland selber. Auch die Liturgie macht es nicht anders. Wie oft weist sie, sogar im Kanon, auf Maria hin. Und mit Recht, denn auch am blutigen Karfreitag stand Maria unter dem Kreuze.

So bleibt schließlich als einziger Einwand noch bestehen, daß es den heutigen Kunstanschauungen einzelner, der Idee vom ästhetisch fein gegliederten Aufbau und Einbau der privaten Andacht in das Geheimnis der Geheimnisse nicht ganz zu entsprechen scheint, wenn der Rosenkranz während der heiligen Messe gebetet wird. Indessen dürften solche ästhetische Rücksichten in der praktischen Seelsorge nicht von ausschlaggebender Bedeutung sein.

In einem kleinen Artikel, betitelt: „Das fromme Muttergottesbild", sagt der bekannte Kunstkritiker Josef Kreitmaier in einem analogen Falle folgendes: „Als ich noch ein gutes Stück jünger war als jetzt und noch nicht so viel vom wirklichen Leben gesehen hatte, dieses vielmehr meist nur aus Schriften und Büchern kannte, hatte ich in jugendlichem Idealismus und Feuereifer die Meinung verfochten, ein fromm wirkendes Bild müßte auch immer ein hohes Kunstwerk sein, sonst wäre es mit der Frömmigkeit nicht weit her und es sei eben nur eine Scheinfrömmigkeit, wenn ein einfältiges kunstloses Bildlein andächtige Gefühle wecke. Glaube niemand, das sei einzig und allein eine verschrobene Idee des Verfassers gewesen; wer die heutige Kunstliteratur kennt, zumal die der katholischen Reformer, weiß, daß diese Idee noch keinesfalls ausgestorben ist. Besonders sind es jüngere, kaum aus dem Ei gekrochene Kunstschriftsteller, die mit wuchtigen Keulenschlägen gegen die Meinung kämpfen, auch ein schlechtes Kunstwerk könne religiös wirksam sein .... Aber die Wahrheit läßt sich eben nicht totschlagen, sondern nur Irrtum und Lüge.

Auch ich hatte ja früher spöttisch den Mund verzogen, wenn ich schlichte Menschenkinder fand, die ein künstlerisch erbärmliches Muttergottesbildchen lieb hatten und sich dadurch zu religiösen Gedanken und Anmutungen angeregt glaubten. Daß Gott den Hochmütigen widersteht und sich zur Einfalt neigt, war mir theoretisch wohl bewußt, aber in unserem Falle glaubte ich Gott vorschreiben zu können, daß er sich unseren selbstbewußten Theorien zu fügen habe. Heute haben mich Erfahrung und Beobachtung gelehrt, daß er das keineswegs tut, sondern seinen Geist wehen läßt, wo er will, und daß, wie er so oft unscheinbare und ungelehrte Menschen zu großen Taten in seinem Reiche beruft, so auch Bilder und Andachtsgegenstände, die ein gestrenger Kunstrichter ablehnen müßte, zu Gefäßen seiner Gnadenströme macht."[1])

---

[1]) Liebfrauenbote 1924, Innsbruck, S. 28 ff.

Die Anwendung auf den vorliegenden Fall ist leicht. Nicht menschliche Kunstgesetze sind ausschlaggebend für unser Gebet bei der heiligen Messe, sondern daß es unser Vermittler der Gnadenschätze wird und uns so befähigt, treu unserem heiligen Glauben zu leben.

Geradezu verhängnisvoll aber wäre es, wollte sich der Seelsorger durch Erwägungen, wie wir sie eingangs mitteilten, bestimmen lassen, das gemeinsame Rosenkranzgebet aus der Kirche mehr und mehr zurückzudrängen oder die heranwachsende Jugend nicht mehr mit aller Liebe und Sorgfalt darin zu unterrichten. Wird es doch allzeit wahr bleiben, was Papst Leo XIII. gesagt hat, daß gerade das Rosenkranzgebet ein „vorzügliches Erkennungszeichen christlichen Glaubens“ und das „beste Schutzmittel zur Versöhnung göttlichen Erbarmens ist.“[1])

Fassen wir das Ergebnis kurz zusammen, so ist zu sagen: Es ist recht, daß Gerardus das Verständnis der Gläubigen für die heilige Messe und die kostbaren Schätze der Liturgie fördert und daß er sie anleitet, den liturgischen Gebeten mit Verständnis zu folgen.

Bernardus aber handelt auch recht, wenn er an bestimmten Tagen, besonders im Monat Oktober den Rosenkranz gemäß den Verordnungen Leos XIII. laut vorbeten läßt und so eine Andacht fördert, die seit ihrem Entstehen die Liebe des katholischen Volkes und die unbegrenzte Hochschätzung der Päpste gefunden hat.

Valkenburg (Holland). Walter Straßer S. J.

IV. **(Aengstlichkeiten wegen der Fragmente beim Austeilen der heiligen Kommunion.)** Der Priester Caligula, ein etwas ängstlicher Herr, hat soeben in der Pfarrkirche und dann in der Klosterkirche die heilige Kommunion ausgeteilt. In der Pfarrkirche hatte man an der Kommunionbank ein Tuch, um ein Fallen der Hostie auf den Boden zu verhindern, in der Klosterkirche einen vergoldeten Metallteller, welchen der Ministrant trug und den Kommunikanten unter das Kinn hielt. Vorerst freute sich Caligula, daß so viel Männer und Frauen beim Tisch des Herrn erschienen waren, dann aber kamen ihm, während er in seinem Zimmer auf und ab ging, folgende Gedanken:

Wie halten die meisten doch das Kommuniontuch so ungeschickt! Anstatt damit eine kleine ebene Fläche zu bilden, spitzen es nicht wenige durch die darunter gefalteten Hände zu einer Pyramide zu oder sie erfassen es nur am Rande ein wenig, so daß schließlich durch das Tuch das Fallen der Hostie eher erleichtert als verhindert werden würde.

Aber noch wichtiger ist folgendes. Schaut man nach dem Austeilen der heiligen Kommunion den Teller an, der benützt wurde, so findet man fast jedesmal darauf ganz kleine Partikelchen von den Hostien, weshalb ihn der Priester nachher immer purifizieren muß. Aber was geschieht mit diesen kleinen Fragmenten bei Anwendung eines Kommuniontuches? Auf dem weißen Tuche sieht man sie nicht, werden also auch nicht aufgenommen und fallen nachher, wenn das Tuch heruntergelassen oder weggenommen wird, jedenfalls auf den Boden und die Leute treten

[1]) „Augustissimae Virginis“ l. c. V. S. 62.

drauf. Das ist sicher eine Verunehrung des Allerheiligsten, die dazu noch jeden Tag in jeder Kirche vorkommt, wo mehrere Kommunionen unter Anwendung eines Kommuniontuches ausgeteilt werden.

Muß man das einfach als unvermeidlich hinnehmen, wie der Priester sicher auch manches Partikelchen auf dem Korporale lassen muß, oder gibt es ein Mittel zur Vermeidung dieser wenigstens materiellen Verunehrung des Allerheiligsten?

Das Beste wäre, sagt sich Caligula, jedenfalls die allgemeine Verwendung eines Tellers statt des Kommuniontuches. Aber dazu wird es wohl nie kommen und ist nicht auch das Tuch liturgischer, römischer als der Teller? oder ist's der Teller?

Gibt es sonst keinen Ausweg? Caligula glaubt schließlich einen gefunden zu haben.

Es ist sicher erlaubt, denkt er sich, vor der Wandlung die Intention zu machen, jene kleinwinzigen Partikelchen nicht zu konsekrieren, welche im Ziborium schon von den Hostien getrennt sind. Wenn sie also später beim Kommunionausteilen herunterfallen, so ist es keine Verunehrung.

Aber es können auch solche Partikelchen herunterfallen, die bei der Konsekration noch nicht von den Hostien getrennt waren und sich erst beim Austeilen der heiligen Kommunion trennen. Wäre darum nicht die Intention erlaubt, auch jene kleinen Teilchen nicht zu konsekrieren, die zwar jetzt noch mit den Hostien verbunden sind, aber nachher beim Herausnehmen aus dem Ziborium durch die Berührung mit den Fingern oder durch Reibung der Hostien aneinander von diesen sich ablösen? Kurz, darf man die Intention machen: alles, was beim Kommunionausteilen auf das Kommuniontuch fallen wird, will ich nicht konsekrieren? In diesem Falle wäre jede Verunehrung unmöglich gemacht. Caligula glaubt, die Frage bejahen zu können und macht den Vorsatz, in Zukunft entsprechend zu handeln. Einerseits sei die materia consecrationis noch genügend bestimmt bei dieser Intention und anderseits biete diese die einzige Möglichkeit, jede Verunehrung des Allerheiligsten zu vermeiden.

Aber die Freude des Caligula über die vermeintliche Lösung der Frage hielt nicht lange an. Schon am Abend hatte er Skrupel, ob seine Lösung richtig sei und er fand sich trotz alles Nachdenkens nicht mehr zurecht und beschloß zu tun, was zu tun war, nämlich um Rat zu fragen.

In den nächsten Tagen zufällig in die Hauptstadt kommend, legt er seine Intentionsfrage einem Professor vor. Dieser fängt an, gelehrt über continuum und contiguum zu sprechen und sagt, wenn die Partikelchen mit der Hostie ein continuum bilden, sei obige Intention nicht erlaubt, wohl aber, wenn nur ein contiguum vorhanden sei. Allein da nach der modernen Forschung das Bestehen eines continuum bei toten Substanzen überhaupt eine sehr unsichere Sache geworden sei, könne man seine Intention in jedem Falle für erlaubt ansehen.

Auf dem Heimwege traf Caligula in der Bahn einen Mitschüler, einen Religionslehrer am Gymnasium, der die vorgelegte Frage fol-

gendermaßen entschied: Du darfst niemals die Intention machen: die Hostie, welche beim Austeilen der Kommunion auf den Boden fallen könnte oder fallen wird (und von der Gott das voraussieht), soll von mir nicht konsekriert werden, denn fromme Kommunikanten, welche die Hostie fallen sehen, könnten dieselbe anbeten, also Idololatrie treiben. Desgleichen darfst du niemals die Intention haben, jene Partikelchen nicht zu konsekrieren, welche beim Kommunionausteilen herunterfallen werden, seien sie bei der Wandlung im Ziborium von den Hostien bereits getrennt oder nicht, die man auf dem Kommuniontuch oder dem Teller sehen könnte, denn in diesem Falle würde man diese Teilchen eben auch anbeten. Bei Partikelchen, die so klein sind, daß man sie nicht sieht, darfst du jene Intention haben. Und da man auf dem weißen Kommuniontuch in der Regel gar keine Partikelchen sieht, also auch keine Gefahr einer Idololatrie vorhanden ist, kannst du praktisch genommen jene Intention in jenen Kirchen immer machen, in welchen beim Kommunionausteilen ein Kommuniontuch benützt wird. Bei der Benützung eines Tuches ist diese Intention tatsächlich auch das einzige Mittel, eine Verunehrung des Allerheiligsten zu vermeiden.

Noch nicht ganz befriedigt, sprach Caligula noch beim Pfarrer seiner Bahnstation vor, einem alten ergrauten Praktiker, der ihm sagte: Deine Intention, nur das zu konsekrieren, was von den Hostien bei der Wandlung noch nicht getrennt ist, ist unerlaubt und überflüssig; noch unerlaubter und überflüssiger jene, nur das zu konsekrieren, was beim Kommunionausteilen noch nicht getrennt sein wird. Konsekriere, was dir im Ziborium auf den Altar gestellt wird; wenn ein winziges Teilchen auf das Kommuniontuch fällt, so ist das etwas Unvermeidliches, also keine Verunehrung. Damit Punktum!

Zuletzt beschloß Caligula, die Frage noch der Linzer Quartalschrift vorzulegen.

Das hat er auch getan. Und weil des Caligula Bedenken und Aengstlichkeiten keine leeren Skrupeln sind, sondern manchen gewissenhaften Priester quälen, sei hier auf den Fall eingegangen. Wir wollen uns vier Fragen beantworten:

1. Ist die Besorgnis, daß beim Kommunionausteilen kleine Fragmente der heiligen Hostien verunehrt werden könnten, begründet?

2. Welche Vorsichten schreibt die Kirche diesbezüglich vor?

3. Was ist von den Maßnahmen zu halten, durch die Caligula der Verunehrung des Allerheiligsten vorbeugen will?

4. Haben die drei Gewährsmänner den Caligula gut beraten?

1.

I s t d i e B e s o r g n i s, d a ß b e i m K o m m u n i o n a u s t e i l e n k l e i n e F r a g m e n t e d e r h e i l i g e n H o s t i e n v e r u n e h r t w e r d e n k ö n n t e n, b e g r ü n d e t? — Gewiß, sie ist begründet. Was Caligula wahrgenommen hat, kann jeder Priester beobachten. Wer einmal bei Klausurschwestern Kommunion ausgeteilt und nachher die vergoldete

Platte besehen hat, welche am Kommuniongitter angebracht ist, wird fast immer Fragmente vorfinden: mehr oder weniger, je nachdem die Hostien mehr oder weniger weich und bröselig zubereitet sind; je nachdem beim Einfüllen in das Ziborium mehr oder weniger Sorgfalt angewendet wird, daß mit den ganzen Partikeln nicht auch Abfälle und Fragmente in das Ziborium kommen; je nachdem mit dem Ziborium behutsam umgegangen wird, daß es nicht unnötig erschüttert und gerüttelt wird oder beim Herausnehmen der heiligen Hostien die Species gebrochen oder zerrieben werden; je nachdem die Priester, welche die heilige Kommunion austeilen, mehr oder weniger geschickt und sorgfältig manipulieren. Beim Kommunionausteilen an die Gläubigen vor der Kommunionbank werden die kleinsten Teilchen, welche verstreut werden, nicht so sicher und leicht entdeckt und gesammelt. Es ist aber Dogma, daß Christus auch im kleinsten Teilchen der Brotsgestalt, wenigstens nach geschehener Trennung, wahrhaft und ganz gegenwärtig ist. Das Tridentinum lehrt S. 13 can. 3: Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae . . . sub singulis cujusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri: A. S. (Denz. 885). Jeder Priester, welcher gläubig und ernst seines Amtes als Spender der heiligen Eucharistie waltet, wird sich dadurch zu gewissenhaftester Sorgfalt verpflichtet fühlen. Ihm gilt doppelt und dreifach die Mahnung, welche der heilige Cyrill von Jerusalem an die Gläubigen richtete: „Hast du deine Augen durch vorsichtige Berührung mit dem heiligen Leibe geheiligt, so gib beim Genießen acht, daß dir nichts davon zu Boden fällt. Denn was du zugrunde gehen lässest, sollst du so betrachten, als ginge dir eines deiner eigenen Glieder verloren. Hätte dir jemand Goldstücke geschenkt, würdest du sie nicht mit größter Obhut und Vorsicht aufbewahren, auf daß dir keines abhanden komme? Mit um wie viel größerer Wachsamkeit sollst du nicht dahin trachten, daß dir nicht einmal eine Krume von dem verloren gehe, was weit kostbarer ist als Gold und Geschmeide?" (Catech. myst. V. n. 21 bei Pohle III[7], S. 193.)

2.

Welche Vorsichten schreibt die Kirche diesbezüglich vor? Allgemein vorgeschrieben ist, daß vor den Kommunikanten ein reines, weißes Linnentuch ausgebreitet werden muß. So das römische Rituale (T. IV. C. 2: „et ante eos linteo mundo extenso"), so das römische Missale (Rit. serv. c. 10 n. 6: „Si qui sunt communicandi . . . . interim minister ante eos extendit linteum seu velum album").

De Herdt, S. Liturg. praxis I[10] n. 273, bemerkt dazu, es soll ein festes, glattes Linnen sein, nicht etwa ein wolliges oder seidenes Tuch oder gar durchbrochene Stick- oder Häkelarbeit. Spitzen oder Stickerei sind statthaft, sollen aber nur am Rande des Kommuniontuches angebracht sein und nicht etwa die glatte Linnenfläche durchbrechen oder uneben machen. Das Kommuniontuch soll nach dem Gebrauch nicht ausgeschüttelt oder so zurückgeschlagen werden, daß es an der Kommunionbank frei zum Boden herabhängt, damit nicht allfällige Fragmente

auf den Boden verstreut werden, sondern es ist nach dem Gebrauch sorgfältig zusammenzufalten und würdig aufzubewahren. Dann kann es seinerzeit wie die Altartücher, abgesondert von der eigentlichen Kelchwäsche, gereinigt werden. Es ist zwar nicht vorgeschrieben, aber gewiß entsprechend, daß die erste oberflächliche Waschung des Kommuniontuches von einem Priester oder Kleriker vorgenommen und die Ablutio in das Sakrarium geschüttet wird.

An Stelle des Linnentuches darf nach einem Dekret der S. R. C. 20 Mart. 1875 (A. S. S. Vol. VIII., pag. 425, das aber in die authentische Sammlung der S. R. C. nicht aufgenommen wurde) dort, wo die Sitte besteht, auch ein Tellerchen oder eine Platte aus Metall den Kommunikanten beim Kommunionausteilen vorgehalten werden. Eine solche Sitte besteht z. B. auf den Philipinnen und in Hongkong (Linzer Quartalschrift 1909, S. 909). Das Tellerchen wird entweder von den Kommunikanten weitergegeben oder durch den Ministranten mitgetragen und nach dem Kommunionausteilen purifiziert.

Die Gefahr, kleinste Teilchen der heiligen Hostie zu verstreuen, wird übrigens sehr bedeutend herabgemindert, wenn die Priester befolgen, was De Herdt l. c. n. 272 im Sinne der Rubriken empfiehlt: Der Priester soll beim Austeilen der Kommunion sich nicht überhasten, sondern die Bewegungen ruhig und würdig machen; jede heilige Hostie, die er dem Ziborium entnimmt, durch eine leichte, geschickte Bewegung über dem Ziborium ein wenig schütteln, daß etwa anhaftende kleine Fragmente in das Ziborium zurückfallen; er soll, wenn er mit der heiligen Partikel das Kreuz über den Kommunikanten macht, nicht über den Rand des Ziboriums hinausfahren; er soll die heilige Hostie beim Darreichen an den Kommunikanten mit dem untergehaltenen Ziborium soweit als möglich begleiten; er soll die Spitze des Daumens und Zeigefingers, sobald er die heilige Hostie dem Kommunikanten gereicht hat, geschlossen halten und acht geben, daß die Finger nicht feucht und klebrig werden. Wenn durch einen unglücklichen Zufall eine heilige Hostie herausfällt, so ist in den Rubriken des Missale (de defectibus X. n. 15) vorgesehen, was zu tun ist.

Wenn an einem Altar ohne Kommunionbank, z. B. an einem Seitenaltar, während der heiligen Messe die Kommunion auszuteilen ist, ist es geziemend, daß die Kommunikanten anstatt des Kommuniontuches ein kleines Linnenstück, das nach Art der Palla gesteift sein kann, vorhalten und von Hand zu Hand geben (De Herdt, I^{0}, n. 273).

Bei Generalkommunionen, die durch einen kirchlichen Würdenträger gespendet werden, ist nach einem Dekret der S. R. C. 3 Sept. 1661, n. 1210, der Gebrauch beizubehalten, daß ein Priester oder Diakon, mit der Cotta bekleidet, die Patene dem Kommunikanten vorhält. Nach De Herdt (l. c. n. 272, n. 10) und anderen Autoren ist das auch bei gewöhnlicher Kommunionspendung zulässig, wo es Sitte ist oder wenn besondere Vorsichtsmaßnahmen wünschenswert erscheinen — etwa weil die Kommunionspendung wegen der Eigenheit des Kommunikanten schwierig

ist. Bei der Kommunionspendung durch den Bischof ist der Ringkuß vorgeschrieben (Caerem. Ep. lib. 2, c. 29, n. 5) und schon deshalb erhöhte Vorsicht wohl begründet.

Wenn ein Priester alle diese Vorschriften und Vorsichten einhält, so ist die Gefahr, daß kleinste Teilchen der konsekrierten Hostien beim Kommunionausteilen verstreut werden, eine sehr geringe; und sollte es dennoch geschehen, so braucht sich der Priester nicht zu ängstigen: Sacramenta propter homines; mehr als menschliche Sorgfalt verlangt der Heiland nicht. Der himmlischen Glorie des Leibes Christi und auch der Würde und Herrlichkeit seines großen Sakramentes geschieht kein Eintrag durch solche mit der sakramentalen Seinsweise naturnotwendig verbundenen Zufälligkeiten. Wir Menschen müssen das der göttlichen Vorsehung überlassen. Wenn Gott will, hat er tausend Wege, um Verunehrung seines heiligsten Sakramentes zu verhindern. Sind nicht die Engel dienende Geister? Vom dispensator mysteriorum dei ist nur verlangt, ut fidelis quis inveniatur.

3.

Was ist von den Maßnahmen zu halten, durch die Caligula der Verunehrung der Fragmente vorbeugen will?

a) Zunächst möchte Caligula, daß allgemein anstatt des Kommuniontuches ein Tellerchen verwendet werde. Ob damit allzuviel gewonnen ist? Wenn der Teller bei den Kommunikanten von Hand zu Hand geht und von jedem anders angefaßt wird, so werden etwa darauf liegende Fragmente fast sicher abgestreift. Und wenn die Kommunikanten, wie Caligula es beklagt, schon mit dem Kommuniontuch so ungeschickt umgehen, wie ungeschickt werden viele erst das Tellerchen gebrauchen! Und wenn ein täppiger oder leichtsinniger Ministrant mit dem Tellerchen herumhantiert, wie leicht stößt er an das Ziborium oder die Hand des Priesters und es kommen noch peinlichere Zufälle heraus! Endlich ist der Gebrauch des Tellerchens praeter Rubricas und ausdrücklich toleriert nur dort, wo er bereits eingeführt ist. Wir möchten daher dieser Einführung nicht unbedingt das Wort reden, sie aber auch nicht als unerlaubt bezeichnen.

b) Dann will Caligula einer Verunehrung kleinster Teilchen der konsekrierten Hostien dadurch vorbeugen, daß er die Intention macht, jene kleinen Fragmente nicht zu konsekrieren, welche im Ziborium schon vor der Wandlung von den Hostien getrennt sind. Eine solche Intention ist an sich zulässig und, wenn sie gemacht wird, wirksam: diese Teilchen werden dann wirklich nicht konsekriert. Manche Autoren, z. B. Noldin (III¹². n. 115, 2 und nota) empfehlen eine solche Beschränkung der Intention, andere z. B. Prümmer (III³. n. 175) raten davon ab; ich schließe mich unbedingt den letzteren an. Denn einmal ist es eine Unzukömmlichkeit, daß man nach einer solchen Intention konsekrierte und nicht konsekrierte Materie untereinander im Ziborium hat. Eine solche Vermischung absichtlich herbeizuführen, scheint mir unnötig und objektiv

ungehörig. Sodann erreicht diese absonderliche Verklauselierung der Intention ihren Zweck nicht: wer weiß zu guter Letzt, welche Fragmente schon vor der Konsekration abgelöst waren, welche sich erst nachher abgelöst haben? Also müssen schließlich alle im Ziborium befindlichen kleinen Fragmente als materia dub.e consecrata behandelt werden und man setzt am Ende sich und andere nur der Gefahr materieller Anbetung von Brotstückchen aus. Was ist also gewonnen? Nichts! Am besten und natürlichsten ist es, bei der Konsekration des Ziboriums ein für allemal die Intention zu haben: Ich will konsekrieren, was im Ziborium an materia consecrabilis vorhanden ist.

c) Caligula empfindet das auch selbst und darum kommt ihm ein weiterer Einfall — und der ist ganz und gar verunglückt. Er denkt daran, die Intention zu machen: „Alles, was beim Kommunionausteilen auf das Kommuniontuch fallen wird, will ich nicht konsekrieren." Eine solche Intention ist absolut unzulässig. Denn die Materie der Konsekration muß durch die Intention des Priesters humano modo so bestimmt sein, daß sie durch das Demonstrativum „Hoc" bezeichnet wird. Caligula will solche Teilchen der Hostien, die jetzt noch mit der ganzen Brotsgestalt verbunden sind, später aber beim Kommunionspenden sich ablösen werden, durch seine Intention von der Konsekration ausnehmen. Welche Teilchen der Hostien das sein werden, das ist jetzt im Augenblicke der Wandlung ein faturum contingens, das Gott allein weiß. Also ist menschlicherweise die materia consecrationis hic et nunc nicht bestimmt und kann daher auch nicht durch „hoc" menschlicherweise bezeichnet werden. Schon in der alten Moralistenschule wurde dieser Fall erörtert. Der heilige Alfons zitiert l. VI., n. 214, ohne weitere Bemerkung den Text aus Busenbaum, welcher sich seinerseits auf Bonacina beruft: „Invalide consecraret ... qui ex multis hostiis intenderet illas consecrare, vel illas partes hostiarum aut vini, quas Deus elegerit aut Titius designarit; aut partes illas quae, fractis speciebus, sunt mansurae in continuo, non quae excident: quia non est materia definita." Die Autoren sind in dieser Lehre einig. Vgl. Ballerini, Vol. IV³, n. 852; Noldin III¹², n. 112 etc.

4.

Haben die drei Gewährsmänner den Caligula gut beraten?

a) Wo der Herr Professor mit seiner Abhandlung über continuum und contiguum hinaus will, ist auch mir unverständlich geblieben. Ob übrigens Caligula seine Ansicht richtig aufgefaßt und wiedergegeben hat? Ein continuum im Sinne der Naturphilosophie bildet das Brot überhaupt nicht, weil es nicht eine einfache Substanz, sondern ein Gemenge von verschiedenen chemischen Verbindungen ist, wovon jedes elementare Teilchen seine eigene Quantität hat. Wenn wir bei der Brotsgestalt von continuum sprechen, so reden wir nach dem Augenschein, nach dem sensus communis hominum, der ja für die sinnfälligen Sakramentszeichen maßgebend ist. Jede einzelne Hostie im Ziborium ist als un-

geteiltes Ganzes (continuum) konsekriert und wenn davon ein Teilchen abbröckelt (also contiguum im landläufigen Sinne wird), hört es darum nicht auf, konsekriert zu sein. Wollte aber Caligula durch seine Intention von der ganzen ungeteilten Hostie (dem continuum) jene Teilchen, die später beim Kommunionausteilen abfallen werden, jetzt schon nicht mitkonsekrieren, so wäre überhaupt humano modo jetzt nicht bestimmt, was er konsekrieren will und damit die Konsekration ungültig. Freilich dürfte bei der skrupelhaften geistigen Verfassung des Caligula kaum ein Zweifel sein, daß die intentio praevalens trotz der widersprechenden Einschränkung die ist, die im Ziborium vorhandenen ganzen Partikeln zu konsekrieren, so daß ich an der tatsächlichen Gültigkeit der Konsekration trotzdem nicht zweifeln möchte.

b) Was der Religionslehrer sagt, ist nur teilweise richtig. Zunächst: was er von der Gefahr der „Idololatrie" erwähnt, beweist allerdings, daß es minder entsprechend ist, wenn ein Priester durch seine Intention jene Fragmente im Ziborium, die schon vor der Wandlung abgetrennt sind, von der Konsekration ausschließt. Denn dann wären tatsächlich nach der Wandlung im Ziborium neben konsekrierten Hostien kleine nicht konsekrierte Bröselchen Brot, die mitangebetet oder konsekrierten Fragmenten gleich gehalten werden. Nun hat ja der Religionslehrer irgendwie recht, wenn er sagt, daß die Gefahr dieser „Idololatrie" nicht besteht bezüglich jener kleinsten Teilchen, die man auf dem Kommuniontuch nicht mehr wahrnimmt und die darum auch nicht angebetet werden. Aber wenn er nun daraus folgert: also steht nichts im Wege, daß Caligula die Intention mache, jene Teilchen der Hostie, die beim Kommunionausteilen unbemerkt abfallen werden, bei der Wandlung nicht zu konsekrieren, so ist das ein arger Fehlschluß. Eine solche Intention ist eben nicht wegen der Gefahr „materieller Idololatrie", sondern aus einem ganz anderen Grunde, dem Mangel der Bestimmtheit der Konsekrationsmaterie, durchaus unzulässig, wie wir oben 3c gezeigt haben.

c) Voll und ganz können und müssen wir dem praktischen Pfarrer zustimmen. Ein ruhig und nüchtern denkender Priester wird nie, um eine vermeintliche Verunehrung von Fragmenten beim Kommunionausteilen hintanzuhalten, zu Praktiken greifen, die den valor consecrationis und damit das ganze Sein des Sakramentes in Frage stellen. Der gesunde Hausverstand muß uns sagen: Wenn wir treu und gewissenhaft nach den Vorschriften unserer heiligen Kirche das heiligste Sakrament verwalten, haben wir für unvermeidliche Zufälligkeiten keine Verantwortung. Wer kirchlicher sein will als die Kirche, handelt im Grunde unkirchlich.

Linz. Dr W. Grosam.

V. **(Das Delegationsrecht des vom Dechant bestellten Interimsprovisors einer Pfarre.)** In N. stirbt der Pfarrer. Bei der Beerdigung sagt der Dechant dem Nachbarpfarrer D., er solle bis zur Ernennung eines Provisors die Pfarre N. versehen. Bald darauf ist in N. eine

Trauung. Bei D. ist ein Konfrater auf Besuch und da D. nicht selber nach N. gehen will, ersucht er diesen, die Trauung vorzunehmen. Ist diese Trauung gültig?

Nach dem Cod. jur. can. (can. 472, § 2) ist für den Fall der Erledigung einer Pfarre vorgesehen, daß bis zur Einsetzung eines Pfarrprovisors durch den Ordinarius zunächst der Kaplan und wenn mehrere Kapläne sind, der rangälteste, wenn alle gleich der amtsältere, wenn kein Kaplan da ist, der nächstbenachbarte Pfarrer die Leitung der Pfarre übernehmen soll. Um Unsicherheiten vorzubeugen, soll der Ordinarius möglichst bald bestimmen, welche Pfarre für die einzelnen Pfarren als nächstbenachbarte zu gelten habe. Von einer Bestimmung durch den Dechant verlautet hier nichts. Doch ist durch diesen Kanon eine solche Bestimmung nicht ausgeschlossen, da ausdrücklich beigefügt wird, nisi aliter provisum fuerit. Es gilt also diese Bestimmung nur für jene Diözesen, wo für diesen Fall weder ausdrücklich noch gewohnheitsrechtlich ein anderer Vorgang vorgeschrieben ist.

In den deutschen und österreichischen Diözesen dürfte die Ernennung des Interimsprovisors wohl ausschließlich in die Hand des Dechants gelegt sein. So heißt es in der „Dienstanweisung für die Dechanten der Erzdiözese Köln vom 15. Oktober 1920" (cf. Archiv f. kath. Kirchenrecht 1921, S. 76): „Sie (d. i. die Dechante) haben das Recht, bei Erledigung von Pfarrstellen einen Vikar der Pfarre oder einen benachbarten Geistlichen zum Pfarrverwalter vorläufig zu bestellen. Derselbe bedarf der erzbischöflichen Bestätigung und wird die Verwaltung der Pfarre solange führen, bis der neuernannte Pfarrer seine Stelle angetreten hat." (Hier gehen die Rechte des Dechants noch über die Notfrist hinaus.) In der St. Pöltener Diözesansynode 1908, S. 239, heißt es vom Dechant: „Parocho mortuo, juxta normas dioecesanas vacanti parochiae provideat."

Bezüglich der rechtmäßigen Bestellung des D. durch den Dechant dürfte deshalb wohl auch dann kein Bedenken obwalten, wenn die Nachbarpfarre nicht die nächstliegende war.

Welche Rechte hat nun ein so bestellter Interimsprovisor? Vicarius oeconomus heißt es im can. 473 iisdem juribus gaudet iisdemque officiis adstringitur ac parochus in iis quae animarum curam spectant. Hat der Interimsprovisor für seine kurze Regierungszeit dasselbe Recht wie der vom Bischof bestellte vicarius oeconomus?

Da seine Amtsbefugnisse im Kodex nirgends näher umschrieben sind, sind wir hier ganz auf Schlüsse und Vergleiche angewiesen. Daß er dieselben Pflichten hat, ergibt sich aus seiner Stellung, da er ja so wie später der vicarius oeconomus den verstorbenen Pfarrer in der Seelsorge ersetzen soll. Wo aber dieselben Pflichten sind, da müssen auch dieselben dazu notwendigen Rechte gegeben sein, besonders wenn kein anderes Rechtssubjekt aufgestellt oder ihm zur Seite gegeben ist, von dem er die Befugnisse zur Erfüllung seiner Pflichten schöpfen oder entlehnen kann. So ergibt sich ex natura rei, aus dem Zweck seiner Be-

stellung, daß auch er wie der vicarius oeconomus dieselben Befugnisse in der Seelsorge hat, wie der verstorbene Pfarrer, den er in der Seelsorge ersetzen soll.

Dieser Schluß wird bestätigt durch den Ausdruck, den der Kodex can. 472, § 2, wählt, um die Aufgabe des Interimsprovisors anzudeuten. Es heißt da: „assumat regimen paroeciae“ ohne einschränkende Klauseln. Das regimen setzt jurisdictio voraus. Das regimen paroeciae kann also jemand nur dann übernehmen, wenn er auch die jurisdictio paroecialis hat. So ist hier im Kodex ausdrücklich, wenn auch nur implicite ausgedrückt, was wir vorher ex natura rei erschlossen haben.

Ein Vergleich seiner Stellung mit dem vom Bischof bestellten vicarius oeconomus führt uns zum selben Ergebnis. Dieser Vergleich lehrt uns, daß nur in der Stellung zur Verwaltung des Benefiziums ein grundsätzlicher Unterschied besteht, nicht aber in der Stellung zur Seelsorge. Das regimen paroeciae ist in gleicher Weise beiden anvertraut, nur mit dem Unterschied, daß das regimen des Interimsprovisors eine Nothilfe ist, die ihr Ende hat, sobald der Bischof den vicarius oeconomus bestimmt hat, während die Rolle des letzteren naturgemäß länger dauert. Dieser in den Verhältnissen begründete rein zeitliche Unterschied ist aber vollständig irrelevant für die Bemessung der Befugnisse, die sich einzig nach der erhaltenen Aufgabe zu richten hat.

Warum aber hebt dann der Kodex die Befugnisse des vicarius oeconomus in der Seelsorge ausdrücklich hervor, während er über ähnliche Befugnisse des Interimsprovisors schweigt? Einerseits wohl deshalb, weil das letztere Amt ein so kurzfristiges ist, daß es sich kaum lohnt, in einem allgemeinen Gesetzbuch besondere Erklärungen darüber zu geben; anderseits aber, und dies scheint der Hauptgrund zu sein, weil diese Erklärung durch die Absicht nahegelegt war, die der § 1 des can. 473 verfolgt: Die Rechte des vicarius oeconomus gegenüber dem künftigen Pfarrer und dem Pfarrbenefizium genau abzugrenzen. Deshalb fährt auch der Kodex in diesem Paragraph weiter fort: „Nihil tamen ipsi agere in paroecia licet, quod praejudicium afferre possit juribus parochi aut beneficii paroecialis.“ Beim Interimsprovisor wird dies nicht erwähnt, weil man voraussetzen kann, daß ihm bei seiner „Eintagsherrschaft“ derartiges überhaupt nicht beifallen kann.

So hat meines Erachtens der erste Teil dieses Paragraphen nur deklarative, nicht konstitutive Bedeutung, d. h. er erklärt nur die Rechte, die in der Bestellung schon implicite enthalten sind, schafft aber keine neuen Rechte, die darüber hinausgingen.

Wäre diese unsere Erklärung der Befugnisse des Interimsprovisors falsch, so würde sich daraus ergeben, daß der Interimsprovisor nicht bloß nicht delegieren, sondern daß er auch selber für seine Person keine gültige Eheassistenz in der verwaisten Pfarre leisten kann. Denn im can. 1094 heißt es: Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parocho vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato .... Ist nun eine aequiparatio seiner Stellung mit dem pa-

rochus nicht möglich, so bliebe ihm nur eine potestas delegata übrig. Eine solche potestas ließe sich bei ihm wohl verstehen als delegata ab Ordinario mediante decano. Aber eine solche delegatio generalis wäre für diesen Zweck nicht hinreichend. Denn der can. 1096, § 1, verlangt zur gültigen Eheassistenz eine licentia expresse data sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum, was hier in keinem Fall stimmt.

Wollen wir diese Folgerung nicht annehmen, so bleibt uns nichts anderes übrig als auch den Interimsprovisor in gleicher Weise wie den vicarius oeconomus als eine Art Pfarrverweser aufzufassen, qui „locum tenet“ parochi, der deshalb „plena potestate paroeciali praeditus“ ist nach Analogie des vicarius paroecialis im can. 451, § 2, n. 2, der unzweifelhaft dem parochus aequiparatur. Oder wenn wir seine begrenzte Amtsdauer ins Auge fassen, bietet sich uns das Beispiel des vicarius substitutus im can. 465, § 4, der den verreisten Pfarrer zu vertreten hat, der nach can. 474 ausdrücklich locum tenet parochi in allen Angelegenheiten der Seelsorge, soweit nicht der Ordinarius oder der Pfarrer etwas ausnimmt. Wenn wir schließlich den Charakter der Nothilfe erwägen, die der Interimsprovisor an Stelle des verstorbenen Pfarrers bis zur Verständigung des Ordinariates zu leisten hat, so bietet sich das Beispiel des sacerdos supplens im can. 465, § 5, der in plötzlichen, unvorhergesehenen Fällen der Abreise des Pfarrers von diesem zu ernennen ist und der in can. 474 dem vorhin erwähnten vicarius substitutus vollständig gleichgestellt ist. Auch dieser genießt schon, bevor irgend eine bischöfliche Genehmigung eingeholt werden kann, alle Rechte des Pfarrers, vor allem auch das Recht der gültigen Eheassistenz, wie es durch eine Entscheidung der päpstlichen Kommission zur Auslegung des Kodex vom 14. Juli 1922 ausdrücklich bestätigt wird.

Sind auch Analogien für sich keine Rechtsquellen, so bestätigen sie doch, je näher sie an unseren Fall heranrücken, um so mehr, daß die Auslegung, die wir dem „regimen paroeciae“ des Interimsprovisors gegeben haben, richtig ist und daß diesem wirklich die pfarrlichen Befugnisse in der Seelsorge zustehen. Ist diese Auffassung richtig, dann hat es keine Schwierigkeit mehr, dem in der Anfrage erwähnten D. nach can. 1095, §§ 1 und 2, sowohl das Recht der persönlichen Eheassistenz, wie der delegatio desselben zuzuschreiben, womit die Bedenken des Konfraters erledigt sind.

St. Pölten. Dr A. Schrattenholzer.

VI. **(Delectatio de pollutione nocturna.)** Dem Schreiber dieses wurde von einem gebildeten Laien folgender Fall zur Beurteilung vorgelegt: Ein junger Mann, sonst unverdorben und keusch, hat öfters nächtliche Pollutionen. Er meint, es ist doch schön, daß man ohne Sünde den geschlechtlichen Genuß genießen kann. Ja, er wünscht sogar, daß dies öfters vorkomme, er tut seinerseits nichts dazu, unterdrückt aber auch nicht beim Erwachen vorhandene Pollutionen. Wie ist diese Auffassung, bezw. dieses Benehmen des jungen Mannes moralisch zu beurteilen?

Antwort: Sehr klar und eingehend erörtert Kardinal Lugo die hier einschlägigen Fragen in seinem klassischen Werke: de virtute et sacramento poenitentiae disp. 16, s. 6, p. 362 ff. im Zusammenhang mit der Frage, welche Umstände sündhafter Handlungen bei der Beicht anzugeben sind. Wir geben im folgenden zuerst die allgemeinen Grundsätze, die Lugo aufstellt, und lösen darnach vorliegenden Fall.

I. Allgemeine Grundsätze. 1. Lugo stellt zwei Hauptgrundsätze auf: a) Erster Grundsatz zur moralischen Beurteilung der Lust (das gleiche gilt auch vom Verlangen oder der Begierde nach etwas): Die moralische Qualität der Lust (sowie der Begierde) wird gemessen am Gegenstand der Lust; ist der Gegenstand moralisch gut, ist es auch die Lust, ist der Gegenstand moralisch böse, dann auch die Lust. Es entspricht das genau dem klaren Satze des heiligen Thomas: „Delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles“ (de malo q. 15, a. 2, ad 17). Ebenso: „Cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae“. (Ebenso: 1., 2., q. 34, a. 2; Ethic. l. X, lect. 1, 2, 3, 4; in 4 dist. 49, q. 3, a. 4.) Wir haben ausführlich über diese Frage gehandelt in zwei Artikeln der Z. f. k. Th. 1902: Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust.

Lugo begründet den ersten Grundsatz wie folgt: 1. aus der Analogie mit der Beurteilung der bösen Begierde, des unwirksamen Verlangens, das sich nicht in die Tat umsetzt: ein solches unwirksames Verlangen ist ja praktisch nichts anderes als ein Wohlgefallen, eine Lust an der Sache. Wenn jemand den Tod eines andern begehrt, wünscht, daß er ungerechterweise von feindlichen Menschen getötet werde, obwohl er selbst keineswegs ihn töten oder etwas zu seinem Tode beitragen will, so ist ein solches Verlangen sicher sündhaft, eben weil sein Gegenstand sündhaft ist (vgl. Osee 29, 10: abominabiles facti sunt sicut ea quae desideraverunt). Das gleiche gilt vom Verlangen, daß jemand einen Ehebruch begehe, ebenso von der Freude, der Lust daran. Verlangen und Lust unterscheiden sich ja nur mit Rücksicht auf die verschiedene Zeit; beide Akte billigen und umfassen den Gegenstand, der eine für die Vergangenheit, der andere für die Zukunft. Wie daher das Verlangen nach dem Morde sündhaft ist seinem Gegenstande nach, so auch die Freude und Lust daran.

2. A priori aus der Natur der Lust: Geht dieselbe bedingungslos auf ihren Gegenstand, so umfaßt sie denselben mit ihrer Zuneigung und billigt ihn; wenn daher der Gegenstand in sich moralisch böse ist, dann kann der Wille nicht erlaubterweise dahin neigen, wenn er nicht wenigstens durch Zusatz einer Bedingung (wenn es gestattet wäre) das sündhafte Moment ausschließt. Lugo führt unter anderem folgendes Beispiel an: Wenn jemand voraussieht, daß weltliche Ehren und Würden sein Seelenheil gefährden würden und sie dennoch verlangte und sich im Geiste daran ergötzte, wie er über andere herrschte, andere sich vor

ihm beugen müßten, so wird er bei aufrichtiger Gewissenserforschung über solches Verlangen und solche Lust Gewissensbisse empfinden und bedauern, daß er so wenig aufrichtig für sein Seelenheil besorgt wäre; diese heimliche Neigung zur weltlichen Ehre bewiese offenbar, daß er diese seinem Seelenheile, das er ja dadurch in Gefahr bringt, vorzöge, was doch sicher ungeordnet ist. Würde er jedoch beim Nachdenken über diese Dinge ausdrücklich die Gefahr für sein Seelenheil ausschließen, wäre er überzeugt, daß er zu solchen Ehren ohne Gefahr für sein Seelenheil kommen könnte (etwa nach dem Urteil seines Seelenführers oder gar auf Grund einer Offenbarung), so würde er nicht glauben, sich durch eine solche Lust zu versündigen. Er könnte ja immerhin bedauern, daß er kein Held in der Tugend der Demut und Weltverachtung wäre, brauchte aber nicht sich eines sündhaften Verlangens, einer sündhaften Lust anzuklagen, da eben nur im Falle, daß solche Ehren sein Seelenheil gefährdeten, das Verlangen darnach oder die Lust daran unzulässig, sündhaft wäre.

b) Zweiter Grundsatz zur moralischen Beurteilung der Lust: Auch wenn der Gegenstand der Lust nicht sündhaft ist, kann unter Umständen doch die Lust daran sündhaft sein. Dies trifft gerade bei der geschlechtlichen Lust (delectatio venerea) zu. Wenn zum Beispiel ohne Frage der eheliche Verkehr erlaubt ist, dem Gegenstand nach nichts sündhaftes an sich hat, so dürfte doch ein Unverheirateter oder Religiose sich an dem ehelichen Akt, bezw. der Vorstellung desselben in der Phantasie keineswegs ergötzen, obwohl er an den ehelichen Akt denkt, der rein in sich betrachtet erlaubt ist. Da die Unerlaubtheit dieser Lust sich offenbar nicht von ihrem Gegenstand herleiten läßt, noch auch aus der Zuneigung zu einem in sich unerlaubten Gegenstand, so muß die Unerlaubtheit einer solchen Lust hergeleitet werden daraus, daß dieselbe im Widerspruch steht mit der Tugend der Keuschheit, zu der Unverheiratete verpflichtet sind. Es bringt nämlich diese Lust eine fleischliche (geschlechtliche) Erregung mit sich, die eben nur den Verheirateten im legitimen ehelichen Verkehr, nicht dem Unverheirateten oder Ordensmann in ihrem Stande zusteht (Lugo, l. c. n. 381, 382). Es gibt nun aber unter Umständen eine geschlechtliche Lust, die eine solche fleischliche Erregung nicht mit sich bringt und sozusagen nur eine spekulative Billigung ihres Gegenstandes enthält. So z. B. wenn eine Witwe sich freut (ergötzt), daß sie einst ihrem Manne die eheliche Pflicht geleistet hat, so ist damit nicht, wenigstens nicht notwendig eine fleischliche Erregung verbunden. Daher beurteilen die Theologen durchgängig eine solche Lust bei Witwen milder und finden nur dann eine schwere Sünde darin, wenn geschlechtliche Erregung damit verbunden, oder nächste Gefahr dazu oder der Billigung derselben besteht (vgl. Prümmer, Manuale Theol. Mor. I, n. 401; Lugo, l. c. n. 385; Génicot, theol. mor. instit. I, n. 174). Strenger urteilt man, wohl mit Recht, über die Freude und Lust der Verlobten an dem vorgestellten, baldigen, ehelichen Umgang. Man warnt entschieden

davor, weil dabei fleischliche Regungen kaum vermieden werden können (Prümmer, l. c.).

2. Von der Freude und Lust am sündhaften Gegenstand oder einer sündhaften Handlung ist wohl zu unterscheiden die Freude an den Wirkungen einer sündhaften Handlung. Damit kommen wir der Lösung unseres Falles näher. Wie ist diese Lust zu beurteilen?

Prümmer (I, n. 400 b, γ) sagt hiezu: Es ist offenbar, daß die Freude über eine gute Wirkung erlaubt ist, sei es, daß die sündhafte Handlung nur materiell oder auch formell sündhaft ist, wenn nur allein die gute Wirkung gebilligt wird und nicht die sündhafte Handlung, die diese Wirkung hatte. Denn die gute Wirkung enthält in sich nichts Ungeordnetes, wenn man von der schlimmen Ursache absieht, dieselbe ausschaltet. Man zitiert das bekannte Wort der Kirche im Praeconium paschale: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem. Er bemerkt noch mit Recht: Trotzdem kann eine solche Freude gefährlich sein, weil es oft nicht leicht ist, die gute Wirkung völlig loszulösen von der sündhaften Handlung. Er verweist auf die fünfzehnte der von Innocenz XI. verurteilten Propositionen: Licitum est filio gaudere de parrocidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias, inde ex hereditate consecutas (Deut. 1165). Dieser Satz wurde mit Recht verurteilt, da es heißt: licet gaudere de parricidio, d. h. ja, man darf sich an etwas Bösem erfreuen; der Vatermord ist etwas Böses.[1]) Auch das gesunde Gefühl verurteilt eine solche Freude. Wenn daher die Theologen die Frage stellen, ob man nicht bloß an der guten Wirkung einer schlimmen Handlung, sondern auch an der sündhaften Handlung, insofern sie Ursache dieser guten Wirkung ist, sich ergötzen dürfe und es bejahen mit dem Hinweis auf das Wort: O felix culpa, quae talem etc., so bemerken andere wohl mit Recht, daß solche Freude praktisch gefährlich ist und nur zu leicht eine Billigung der sündhaften Ursache enthält, mag es auch theoretisch wahr sein, daß eine sündhafte Ursache, präzis insofern sie Ursache einer guten Wirkung ist, etwas Gutes ist. Solche Untersuchungen sind mehr Spitzfindigkeiten grübelnder Theologen, als verwertbare Momente zur praktischen Beurteilung menschlicher Handlungen; im praktischen Leben sehen die Dinge anders aus als in der abstrakten Theorie. Zur Beurteilung der Schuld sündhafter Begierden und sündhafter Lust ist vor allem maßgebend das allgemeine sittliche Verhalten eines Pönitenten. Hier spricht im Zweifel, ob jemand durch solche Begierden oder Lüste gesündigt hat, die Präsumption zu-

---

[1]) Noldin bemerkt übrigens mit Recht (I n. 331, u. Note 1), es sei nicht zulässig, diese Proposition heranzuziehen zum Beweis, daß man nicht an einer schlimmen Handlung, die eine gute Wirkung hat, Wohlgefallen haben dürfe. Denn die Proposition ist schon aus einem anderen Grunde verwerflich, weil die Freude des Sohnes der Ordnung der Liebe zuwider ist. Das Leben des Vaters hat doch höheren Wert als die Erbschaft, wird aber hier dieser nachgesetzt.

gunsten des gewissenhaften Menschen, zu ungunsten des leichtsinnigen und lasterhaften Menschen. Wer sich sorgfältig vor äußeren Tatsünden gegen das sechste Gebot hütet, darf mild beurteilt werden bezüglich innerer Akte der Lust und Begierde, die nicht direkt auf das Böse gehen. Wer dagegen häufig sündhafte Taten begeht, wird auch bei Begierden und Lüsten, die nicht direkt auf das Böse gehen, doch meistens oder häufig innerlich die Sünde billigen, nicht etwa bloß eine gute Wirkung einer sündhaften Handlung.

Dies tritt besonders klar zu Tage in der Beurteilung einer ähnlichen Frage wie bei der Lust an der guten Wirkung einer Sünde, nämlich bei der Frage: Wie ist es zu beurteilen, wenn jemand sich nicht über die Sünde freut, sondern sich erlustigt an der Art, wie die Sünde ausgeführt oder dargestellt wird? So wenn jemand mit besonderem Wohlgefallen schlüpfrige Romane mit hervorragend künstlerischer Darstellung liest, klassische Dramen mit lüsternen Szenen, klassische Skulpturen von Nuditäten mit Behagen betrachtet und ähnliches. Hier gibt, wie Prümmer außer anderen Kriterien mit Recht hervorhebt (I, n. 398), die habituelle Neigung des Menschen, der in Frage kommt, einen trefflichen Anhaltspunkt zur Beurteilung, ob die Lust sich auf die Sünde oder die Art ihrer Darstellung u. s. w. bezieht. Wer durchgängig leichtfertig schwer sündigt gegen das sechste Gebot, dessen Lüste und Begierden gehen auch bei diesen Gelegenheiten meist auf die Sünde. Dafür spricht die Präsumption nach dem Satz: ex communiter contingentibus fit prudens praesumptio. Wer aber ein ernstes sittliches Leben führt, keusch ist in der Tat, wird auch bei der Frage, ob er über die Art der Handlung sich freute oder über das Böse selbst, günstig beurteilt werden dürfen, obwohl auf schlüpfrigem Gebiete immer Vorsicht am Platze ist, besonders wenn jemand häufig und intensiv sich mit solchen Dingen beschäftigt, ohne durch seinen Beruf, wie ein Literar- oder Kunsthistoriker, dazu legitimiert zu sein. Nach diesen allgemeinen grundsätzlichen Erörterungen können wir nun unseren Fall beurteilen.

II. Lösung des Falles. 1. Der junge Mann meint, es sei doch schön, daß man ohne Sünde den geschlechtlichen Genuß genießen könne. Das ist unrichtig und wenn er nicht anders verstanden werden kann (vgl. n. 2), so wäre er zu belehren und ihm klarzulegen, daß jede überlegte Freude an geschlechtlicher Erregung unerlaubt, in sich schwer sündhaft ist für Unverheiratete. Warum dies? Weil nach Gottes weiser Anordnung die geschlechtliche Lust (delectatio venerea) mit dem ehelichen Akte verbunden ist zur Erleichterung der schweren Sorgen und Pflichten, die die Eheleute in ihrem Stande auf sich nehmen. Sie darf daher nur in diesem Stande erlaubterweise gesucht und genossen werden. Treffend sagt Noldin (de sexto praecepto n. 11): Delectatio venerea directe et in se volita extra matrimonium grave peccatum est. Er führt dafür zwei Gründe an: a) Es ist schwer sündhaft, in einer wichtigen Sache Lust zu suchen gegen die

natürliche Ordnung; die geschlechtliche Lust ist nämlich nach Gottes Anordnung nur für jenen Akt bestimmt, der der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dient, das ist aber der eheliche Akt, sie außerhalb dieses Aktes suchen ist daher ungeordnet, schwer sündhaft. b) Schwer sündhaft ist es, etwas zu tun, was zum schwersten Schaden der menschlichen Gesellschaft gereicht; könnten aber die Menschen erlaubterweise außerhalb der Ehe diese sinnliche, fleischliche Lust genießen und ihre Begierde befriedigen, so würden sehr viele zum größten Schaden des menschlichen Geschlechtes die Lasten der Ehe ablehnen. Ein Moralprofessor hat einmal einem jungen Mann, der seine Verwunderung darüber aussprach, daß das Suchen geschlechtlicher Lust Unverheirateten so streng untersagt sei, treffend erwidert: Wäre das erlaubt, so wären Sie und ich nicht auf der Welt!

2. Vielleicht aber hat der junge Mann sich ungeschickt ausgedrückt und hat etwas anderes sagen wollen, nämlich: Ich freue mich, daß die Pollution erfolgte, ohne daß ich sie sündhafterweise hervorgerufen habe, daß sie ohne meinen freien Willen sich einstellte. Darin kann nichts Unerlaubtes gefunden werden. Noldin (de sexto n. 83) schreibt: Pollutio nocturna tum in se, tum in causa involuntaria (wir setzen hier voraus, daß der junge Mann im wachen Zustande nichts dazu getan hat; daß die Pollution später erfolgte, ist wenigstens nichts Unerlaubtes) omni culpa vacat, sive dormienti placet, sive displicet. Freude über etwas Erlaubtes ist ja erlaubt. Für eine solche Auffassung spricht bei dem sittenreinen Jüngling die Präsumption. Diese Freude wäre gerade so zu beurteilen wie die Freude über die gute Wirkung einer Pollution, wie Erleichterung der Natur und anderes; sie käme auf das gleiche hinaus. Vielleicht war das der Gedanke des jungen Mannes, was durch geschickte Fragen leicht festzustellen wäre.

3. Das Verlangen, der Wunsch, daß dies öfters vorkomme, ist ebenfalls darnach zu beurteilen, was der junge Mann eigentlich im Sinne hatte, und spricht auch hier die Präsumption zu seinen Gunsten. Eine nähere Belehrung und entsprechende Warnung ist übrigens nach dem früher Gesagten (S. 9) am Platze.

4. Wie steht es damit, daß er vorhandene Pollutionen nicht unterdrückte? Was ist zu sagen, wenn er fragt, ob er dazu verpflichtet ist? Treffend behandelt diese Frage Dr Bergmann in der Neuauflage von Capellmanns Pastoralmedizin. Capellmann hatte in den früheren Auflagen entgegen der Entscheidung der meisten Moralisten diese Verpflichtung bejaht, wenigstens in dem Sinne, daß man „zur Verhinderung einer beim Erwachen bevorstehenden oder begonnenen Pollution vernünftige Mittel anwende. Dazu gehört, daß man zunächst sich bestrebe, möglichst rasch zu erwachen; dann mache man einen energischen Willensakt, etwa verbunden mit einer elevatio cordis ad Deum oder einem anderen religiösen Akt. (Dagegen ist sicher nichts einzuwenden! D. V.) Vernünftig ist auch der Rat, eine kühlere Stelle im Bette aufzusuchen oder aus dem Bett zu springen". Damit würde die Gefahr der Zu-

stimmung zur Lust, welche man, ohne sich zu versündigen nicht geben darf, verringert, bezw. gänzlich beseitigt. Bergmann meint: „Ist eine solche Gefahr nicht vorhanden oder wird sie anderweitig beseitigt, dann liegt in dem bloß passiven Verhalten und Geschehenlassen der spontan auftretenden Pollution nichts Böses (positives Befördern ist stets sündhaft) und sowohl die Vermeidung der infolge der Verhinderung vorhandenen, vielleicht nicht unerheblichen Unbequemlichkeiten als auch das Befreitwerden von sonst sich einstellenden lästigen Versuchungen und nervösen Erregungen bieten Grund genug, dem rein physiologischen Vorgang seinen spontanen Lauf zu lassen und durch Hinwendung zu Gott und religiöse Akte die etwaige Gefahr der Zustimmung des Willens zu bannen."

„Ferner ist zu bemerken, daß begonnene Pollutionen nicht einfach unterdrückt werden können, wenigstens nicht die Entleerung der receptacula seminis; abgeschwächt kann unter Umständen werden die voluptas durch Verhinderung des ungestörten Abflusses des semen; diese gewaltsame Verhinderung kann jedoch ein nicht unerhebliches und sogar längere Zeit anhaltendes Schmerzgefühl zur Folge haben. Das Gesagte ergibt sich aus den physiologischen Verhältnissen" (weiteres a. a. O., 19. Aufl., S. 224).

„Jede Pollution nun bedeutet eine Exoneration des überflüssigen Samens. Es ist dies ein natürlich physiologischer Vorgang, der sich in gewissen Zwischenräumen von selbst wiederholt. Wird das eine Mal eine Pollution verhindert, so wird sie sich um so früher wiederholen und möglicherweise mit um so größerer voluptas, weil die abundantia seminis größer wird. Eine solche Exoneration zu verhindern, ist aber nicht nur nicht Pflicht, sondern vom rein medizinischen Standpunkt aus vielmehr unratsam. Denn das Vorstadium der Pollution ist mit einer gewissen Erregung für das Nervensystem verbunden (Erektion, Orgasmus u. s. w.), deren Folgen sich beim Ausbleiben der Pollution am folgenden Tage unangenehm bemerkbar machen können und um so deutlicher sich zeigen, als die nervöse Reizbarkeit des Individuums eine erhöhte oder krankhafte ist. Durch das Eintreten der Pollution wird dieser Nervenreiz gemildert, selbst abgeschlossen. Neuerdings gibt man der medizinischen Auffassung mehr recht, welche das Schwächende der Pollution nicht so sehr in dem Verluste des Samens sieht, wie man früher annahm, sondern in der mit der Pollution verbundenen nervösen Erregung. Selbst bei häufig wiederkehrenden Pollutionen, wie sie sich z. B. bei Neurasthenikern zeigen können, ist daher die Verhinderung der Pollution bei diesen Patienten vom ärztlichen Standpunkte aus eher nachteilig als vorteilhaft. Man wird deshalb eine Verpflichtung zu einer derartigen Verhinderung, bezw. Abschwächung nur mit Vorsicht aussprechen können. Selbstverständlich wird es vom Standpunkte der Moral aus lobenswert sein, die Gefahr des consensus möglichst fern zu rücken. Da kann nun ein solches Eingreifen auch öfter dort empfehlenswert sein, wo eine Pflicht nicht vorliegt. Das etwaige Ungemach und eine gewisse Steigerung der Nervosität wäre dabei mit in den Kauf zu nehmen. Doch ist immerhin Verpflichtung und Rat auseinander zu halten; in

den Einzelfällen ist es Sache des Seelsorgers, mit Rücksichtnahme auf die ärztlicherseits zu gebende Begutachtung des Falles die nähere Entscheidung zu treffen. Im übrigen muß der Spruch des heiligen Bernhard gelten: „Non nocet sensus, si deest consensus." (A. a. O. S. 226 f.) Noldin sagt kurz und genügend zu unserer Frage: „Pollutionem sponte inceptam (sive in vigilia sive in somno) aliquo modo promovere graviter illicitum est; at nulla est obligatio impediendi pollutionem sponte sua evenientem, vel in somno jam inceptam, sed permitti potest, ut natura se exoneret, modo absit consensus in delectationem" (de sexto praec. n. 34, 3). Diese Entscheidung kann man also ruhig unserem jungen Manne geben. Damit ist der Fall nach den drei einschlägigen Momenten gelöst.

Mainz. Dr Jos. Blas. Becker.

Mitteilungen.

An dieser Stelle werden u. a. Anfragen an die Redaktion erledigt, die allgemeines Interesse beanspruchen können; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.

*I. **(Die Bestellung des pfarrlichen Hilfspriesters.)** Es gewährt einen eigentümlichen Reiz zu beobachten, wie kirchliche Einrichtungen im Laufe der Jahrhunderte sich immer mehr und mehr herauskristallisieren und schließlich eine genaue gesetzliche Regelung erfahren. Dies gilt auch in der Frage der Bestellung der Hilfspriester. Im alten kanonischen Rechte spielte der Hilfspriester eine ziemlich untergeordnete Rolle. War der Pfarrer wegen der großen Ausdehnung des Sprengels oder wegen Alters oder Krankheit nicht in der Lage, die Seelsorge zu versehen, so nahm er mit Zustimmung des Bischofs einen Gehilfen (Gesellpriester) auf. Derselbe war in voller Abhängigkeit vom Pfarrer und konnte, wie frei aufgenommen, auch frei vom Pfarrer entlassen werden. Alte Partikularsynoden weisen auch darauf hin, daß die Pfarrer fähige Jünglinge unterrichten und dann dem Bischof zur Ordination offerieren sollen.[1]) Mitunter suchten die Pfarrer im nahen Kloster eine pfarrliche Aushilfe, woraus sich mancherorts die sogenannten stationes regularium entwickelten, die in der Folgezeit oft zu Streitigkeiten führten. Im Grunde hat auch das Tridentinum (21, de ref., cap. 4) diesen Zustand nicht geändert, nur bestimmte es, daß die Bischöfe ermächtigt sein sollten, die Pfarrer volkreicher Pfarren anzuhalten, im Bedarfsfalle so viele Priester aufzunehmen, als zur Ausübung der Seelsorge notwendig sind. Lediglich eine weitere Ausführung, zunächst für Spanien, bedeuten die Erlässe Innozenz' XIII., Apostolici ministerii, 23. Mai 1723, § 13 (Bull. Taur. XXI, 936 f.) und Benedikts XIII., In supremo militantis, 23. September 1724 (l. c., XXII, 100 ff.). Darnach sind die Bischöfe berechtigt, Pfarrern, die trotz Mahnung keinen geeigneten Hilfspriester aufnehmen, bezw. sich weigern, statt des als untauglich zurückgewiesenen

[1]) Vgl. Synode von Vaison 529 (Bruns, Canones II, 186).

einen geeigneten aufzunehmen, von Amts wegen einen solchen zu geben und ihm den nötigen Unterhalt anzuweisen.[1])

Dieser Rechtszustand erhielt sich allgemein bis Ende des 18. Jahrhunderts. Als nach der großen französischen Revolution nicht bloß in Frankreich, sondern auch in den Nachbarländern die kirchlichen Verhältnisse vielfach neu geordnet wurden, wurde in vielen Ländern, so in Frankreich, Deutschland, im Gebiete der ehemals österreichisch-ungarischen Monarchie, England, Irland, ja sogar auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika der Rechtsgrundsatz angenommen, daß die Hilfspriester frei vom Bischof bestellt werden sollen. Die soziale Stellung der Hilfspriester hatte dadurch unstreitig gewonnen. Die Anstellung der Priester konnte von einem höheren Standpunkte aus vorgenommen werden. Bei der heutigen Art der Priesterausbildung kennt die kirchliche Zentralstelle die einzelnen Priester regelmäßig besser als der Pfarrer. Freilich ist es immerhin möglich, daß auch bei Bestellung durch die Zentralstelle Mißgriffe geschehen. Das alte Recht erhielt sich in Italien, Spanien, Sardinien, und wie es scheint auch bei den Unierten. Auch in einzelnen österreichischen Diözesen gab es in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch sogenannte Supernumerarii, das waren Priester, die bei vorhandenem Priesterüberfluß an keiner systemisierten Hilfspriesterstelle angestellt werden konnten, also sich selbst einen parochus benevolus receptor suchen mußten.

Der Cod. jur. can. schlägt gleichsam einen Mittelweg ein. Er beseitigt das alte Recht der Pfarrer, beschneidet aber auch das Recht der Bischöfe, indem er sie verpflichtet, vor der Bestellung des Hilfspriesters den Pfarrer zu befragen (can. 476, § 3: non ad parochum sed ad loci ordinarium, audito parocho competit jus nominandi vicarios cooperatores e clero saeculari. § 4. vicarios cooperatores religiosos superior, cui id ex constitutionibus competit, audito parocho praesentat ordinario, cuius est eosdem approbare). Bemerkt sei, daß dieser Vorgang nur vorgeschrieben ist bei Bestellung des eigentlichen Hilfspriesters (vicarius cooperator), also nicht bei Bestellung des Pfarrprovisors (vicarius oeconomus, can. 472), wo ja kein Pfarrer vorhanden ist, auch nicht bei Bestellung eines Stellvertreters für den abwesenden Pfarrer (vicarius substitus, can. 474) und nicht bei Bestellung eines Spiritual- oder Temporalprovisors oder eines plötzlich notwendig gewordenen Aushilfsseelsorgers (vicarius adjutor, can. 475).

Wie jede Neuerung, so hatte begreiflicherweise auch diese Bedenken hervorgerufen, besonders in Ländern, wo bisher das freie bischöfliche Ernennungsrecht galt. Bereits im Jahre 1920 stellte das Agramer Ordinariat eine Anfrage an die Konzilskongregation des Inhalts, ob das mehr als hundertjährige Gewohnheitsrecht der freien Bestellung der Hilfspriester durch den Bischof auf Grund des can. 5 Cod. jur. can. beibehalten werden könnte. Can. 5 besagt nämlich: consuetudines cen-

---

[1]) Vgl. Kirchen-Lexikon, V², 2091.

tenariae ... tolerari poterunt, si Ordinarii locorum pro locorum ac personarum adjunctis existiment, eas prudenter submoveri non posse. Das Votum des Konsultors war geneigt, auf Grund des can. 4 (Aufrechterhaltung wohlerworbener Rechte) und can. 5 (Beibehaltung hundertjähriger Gewohnheiten) im Sinne des anfragenden Ordinariates zu entscheiden. Doch die Kongregation war anderer Anschauung und entschied am 13. November 1920 (Acta Ap. Sedis XIII, 43 ff.) gegen das Votum des Konsultors. Das entgegenstehende Gewohnheitsrecht würde eben durch den Kodex aufgehoben. Eine Schwierigkeit, das bisherige Gewohnheitsrecht aufzugeben, sei weder denkbar, noch würde eine solche behauptet, da der Bischof nicht an den Konsens des Pfarrers gebunden sei, sondern lediglich denselben vorher zu befragen habe. Daher sei das im Kodex aufgestellte allgemeine Recht schon im Interesse der kirchlichen Rechtseinheit festzuhalten.

Welche Gründe mag nun der kirchliche Gesetzgeber für diese Neuordnung gehabt haben? Der Pfarrer ist der primäre, erstberufene Seelsorger der Pfarre. Er hat daher gewiß ein großes Interesse, einen passenden Mitarbeiter zu bekommen. Durch das alte, freie Bestellungsrecht des Pfarrers konnte aber tatsächlich die Diözesanregierung erschwert werden, daher die Schwenkung des neuen Rechtes: Bestellung durch den Bischof. Es kann aber Gründe geben, welche die Tätigkeit eines Priesters gerade in einer bestimmten Pfarre sehr erschweren oder gar unmöglich machen. Diese Gründe müssen nicht notwendigerweise eine Schuld des Priesters zur Voraussetzung haben. Man denke an nahe Verwandte des Priesters, welche in der Pfarre großes Aergernis geben. Sind diese Gründe dem Pfarrer, nicht aber dem Ordinarius bekannt, so kann eine vorhergehende Anfrage beim Pfarrer einen Mißgriff verhindern.

Wie soll der kirchliche Rechtsgrundsatz durchgeführt werden? Es ist nicht Sache der Wissenschaft, sondern Sache der kompetenten kirchlichen Behörden, über die Art der Durchführung schlüssig zu werden. Die Umwandlung der Befragung in ein nachträgliches Einspruchsrecht gegen vollendete Tatsachen entspricht kaum dem Gesetzeswortlaut, würde aber auch, insofern bereits eine Publikation der Anstellung erfolgt ist, sich noch odioser gestalten. Dem Gesetzestext könnte vielleicht dadurch entsprochen werden, daß der Pfarrer durch ein vorgedrucktes Formular von der Anstellung eines Hilfspriesters an seiner Pfarre vertraulich verständigt und eingeladen würde, etwa vorhandene schwerwiegende Gründe gegen diese Verfügung innerhalb einer bestimmten Frist vorzubringen. Freilich müßten die Pfarrer auch dahin belehrt werden, daß nicht Gründe persönlicher Natur, sondern nur Gründe, welche eine seelsorgliche Tätigkeit des betreffenden Priesters in der Pfarre unmöglich machen oder außerordentlicherweise erschweren, Beachtung finden können und daß die Entscheidung in letzter Linie dem Ordinarius zusteht. Hiedurch würde der neuen Anordnung entsprochen, ohne daß eine besondere Behinderung der Diözesanregierung eintritt.

Graz. Dr Joh. Haring.

II. **(Geisteskrankheit einer Klosterschwester.)** Antonia legte in einer Kongregation die dreijährigen Gelübde ab. Nach zwei Jahren verfällt sie einer dauernden Geisteskrankheit. Kann das Kloster die kranke Schwester ihren Angehörigen zurückstellen? Auf Grund eines Exklaustrationsindultes (can. 638) könnte dies geschehen, wenn die Angehörigen bereit sind, die Kranke aufzunehmen. Eine Entlassung ist aber nach can. 647, § 2, n. 2, nicht möglich, da nur eine dolos verschwiegene oder verheimlichte Krankheit einen Entlassungsgrund abgibt. Wie steht es nach Ablauf der dreijährigen Profeß? Würde die Schwester gesunden, so könnte ihr nach can. 637 die Profeßerneuerung nicht verwehrt werden. Eine Geisteskranke kann allerdings keine Profeß erneuern. Tatsächlich würde also die Kranke aus dem Verbande der Kongregation nach Ablauf der Profeßzeit ausscheiden, wenn sie nicht mehr fähig ist, die Profeß zu erneuern. Wer sorgt für eine solche Kranke? Eine strenge Rechtspflicht des Klosters, für eine Nichtangehörige zu sorgen, kann nicht behauptet werden, wohl aber eine Liebespflicht nach can. 643, § 2.

Graz. Dr Joh. Haring.

III. **(Laisierung nach can. 214.)** Hubert befand sich zur Zeit des Krieges in einem österreichischen Priesterseminar. Er hatte wenig Freude zum geistlichen Stande, trug aber Bedenken, auszutreten, weil er dadurch die nach dem österreichischen Gesetze gewährte Militärbefreiung verloren hätte. Er empfängt die Priesterweihe, wirkt mehrere Jahre nach dem Kriege in der Seelsorge und will nun Befreiung von den Verpflichtungen eines Majoristen, weil er nur unter dem Einfluß großer Furcht (in den Krieg ziehen zu müssen) die höheren Weihen empfangen habe. Hubertus kann den can. 214 nicht mit Erfolg anrufen, und zwar schon deshalb nicht, weil er nach Entfernung der Furcht freiwillig die Weihegewalt ausgeübt hat. Aber auch wenn letzteres nicht der Fall gewesen wäre, könnte can. 214 kaum Anwendung finden. Niemand, weder Kirche noch Staat, hatte den Kandidaten gezwungen, die höheren Weihen zu empfangen. Die Militärfreiheit war lediglich ein Privilegium des geistlichen Standes, das mit Aufgeben desselben in Wegfall kam.

Graz. Dr Joh. Haring.

IV. **(Die Chorverpflichtung der Regularen.)** Can. 610, § 1, verfügt: In religionibus sive virorum sive mulierum, quibus est chori obligatio, in singulis domibus ubi quatuor saltem sint religiosi choro obligati et actu legitime non impediti, et etiam pauciores, si ita ferant constitutiones, debet ad normam constitutionum quotidie divinum officium communiter persolvi . . . § 3. In eisdem religionibus sive virorum sive mulierum solemniter professi, qui a choro abfuerunt, debent exceptis conversis, horas canonicas privatim recitare. Aus dem Text ergibt sich, 1. daß es auch Orden ohne Chorverpflichtung gibt; 2. daß die Konversen (Laienbrüder) zur Privatrezitation des Offiziums nicht verpflichtet sind; 3. Gegenstand der Verpflichtung ist das Officium divinum. Besteht in irgend einem Orden, z. B. bei den Ursulinen, bloß die Verpflichtung, das Officium B. Mariae Virginis zu rezitieren, so

stützt sich diese Verpflichtung (der gemeinsamen, bezw. privaten Rezitation) lediglich auf die Konstitutionen, nicht auf das allgemeine Kirchengesetz (Vermeersch-Creusen, Epit., I, 291).

Graz. Dr Joh. Haring.

V. **(Zur Auslegung des can. 2386.)** Erwähnter Kanon bestimmt, daß der religiosus fugitivus, wenn er Majorist ist, der Suspension verfällt, welche dem proprius superior maior reserviert ist. Wenn es sich um eine exempte klerikale Genossenschaft handelt, ist die Sache klar. Schwieriger bereits, wenn eine nicht exempte klerikale Genossenschaft vorliegt. Man müßte also annehmen, daß der superior major, der in einer nicht exempten Genossenschaft keine Jurisdiktion pro foro externo hat, hier eine Befugnis durch die Reservation zugewiesen erhält. Was aber dann, wenn der superior major selbst Laie ist, was bei den Barmherzigen Brüdern vorkommen kann? Laien sind nach can. 118 unfähig, Träger einer Jurisdiktionsgewalt zu sein. In diesem Falle müßte wohl der ordinarius loci als superior major erscheinen (vgl. Vermeersch-Creusen, Epit. j. c. III, 300).

Graz. Dr Joh. Haring.

VI. **(Die Spendung der heiligen Kommunion.)** Das Angreifen der heiligen Hostie. Nicht selten wird die Hostie so zart genommen, daß der Berührungspunkt dem Rande ganz nahe ist. Das geschieht aus einer sehr löblichen heiligen Scheu, hat aber manche Nachteile. Der Priester kommt leichter in die Gefahr, die Hostie fallen zu lassen, das Bewußtsein dieser Gefahr macht leichter etwas ängstlich und vielleicht nervös, was dann auch mehr ermüdet und bei größerer Zahl der Empfänger merklich zeitraubend wirkt. Ich habe auch bemerkt, daß manche Kommunikanten bei dieser heiklen Haltung der Hostie unwillkürlich die Zunge entgegenstrecken und dadurch nicht bloß die Finger des Priesters anfeuchten, sondern auch die Hostie erst recht gefährden. Bei den Uebungen mit den Theologen habe ich gesehen, daß es das beste sein dürfte, die Hostie etwa 5 mm vom Rande entfernt zu nehmen, in unmittelbarer Nähe des Mundes aber die Fingerspitze unterhalb der Hostie bis an den Rand selbst zurückzuziehen.

Kreuz und Fingerhaltung. Das Segenskreuz vor Ueberreichung der Hostie darf bekanntlich über den Kelchrand nicht hinausgehen; es ist aber nicht nötig, daß es bis an den Rand reiche; soll die Größe des Kreuzes und der Hostie ein gutes Verhältnis haben, so muß ersteres bedeutend kleiner sein als das Kreuz mit der großen Hostie bei der Messe vor „omnis honor et gloria“; also etwa dreimal so groß wie die Speisehostie selber. Beim Ueberreichen werden die drei unbenützten Finger eingezogen, „damit das Gesicht nicht berührt werde“; es ist nicht gut, hiebei die Hand so zu halten, daß der Daumen unterhalb der Hostie ist, der Zeigefinger oberhalb; der Daumen sollte wohl oberhalb sein; so kann man die Berührung leichter vermeiden, den unteren Finger bis an den Rand leichter zurückziehen und leichter die Hostie auf der Zunge leise drücken, damit sie klebe; der Priester soll es spüren, daß

die Hostie sicher liegt, und der Kommunikant, daß er sie bereits empfangen hat.

Die Kopfhaltung der Kommunikanten. Wegen der großen Zahl der Kriegsneurastheniker hat auch die Paralysis agitans zugenommen und kommen Wackelköpfe öfter vor. Die Ministranten sollen angeleitet werden solchen Personen behilflich zu sein, den Kopf ruhig zu halten; meist genügt eine ganz kleine Unterstützung. Manches Mal habe ich auch schon selber per epiciam — trotz des Verbotes — den kleinen Finger der rechten Hand auf das Kinn solcher Leute gestützt und ihnen so die heilige Kommunion in den Mund geführt; es war ihnen eine wesentliche Erleichterung. Sind „Kopfhänger" an der Kommunionbank, so genügt meist die Mahnung „Kopf hoch"; an Gnadenorten sind hie und da auch die Ministranten dazu erzogen, „Bitt' schön, Kopf hoch" zu ermahnen. Man darf aber nicht übersehen, daß einzelne Personen den Kopf nicht anders halten können; da wird man ohne Unwillen sich gerne neigen.

Die Reinlichkeit. Wir wissen, daß die Ansteckungsgefahr mancher Krankheiten auch ein Grund der Abschaffung des Laienkelches gewesen ist. Das lehrt uns, auch bei der Kommunion unter einer Gestalt diese Rücksicht voll gelten zu lassen. Gewiß hat die Kirche selbst auch an diese Sache gedacht bei dem Verbote der Berührung des Kommunikanten; sie verlangt auch eigens, daß der Priester „lotis manibus" sich zur Ausspendung begebe. Diese Rücksichten sind heute um so strenger verpflichtend, weil wir wissen, daß mehr Krankheiten ansteckend sind, als man früher meinte, und zwar auch solche Kranke, bei welchen das Aussehen beruhigend ist. Ich fragte hierüber einen Fachmann und er sagte mir folgendes: Bei Mundschwamm (Aphthen) und Krebs ist eine Ansteckung oder Uebertragung durch Spendung der heiligen Kommunion wohl überhaupt nicht zu fürchten. Bei Tuberkulose nur dann, wenn sie offen ist; solche Personen werden aber kaum in der Kirche kommunizieren. Ernste Beachtung verdient Syphilis. Bei Personen mit Geschwürchen am Munde oder kranzartig auf der Stirne ist gewissenhafte Vorsicht nötig.

Sehr wichtig ist eine gute Einübung der Theologen, daß die Spendung hygienisch, erbaulich und nicht unnötig zeitraubend sei; wer sich eine unhygienische Flüchtigkeit einmal angewöhnt hat, der bringt sie nur schwer wieder los; zuerst muß die Sorgsamkeit eingeübt werden, dann eine mäßige Flinkheit.

Wenn der Priester vor der Ausspendung die Hände gut reinigt dann bleiben bei einer etwaigen Berührung Bakterien weniger leicht haften. Sind die Finger durch Berührung feucht geworden, so sollen sie jedenfalls in der Lymphe gereinigt werden, wenn auch gar kein Verdacht einer Ansteckung ist.

Manche Geistliche haben schon in die Lymphe desinfizierende Stoffe gegeben. Wasserstoffsuperoxyd ist ziemlich teuer und zersetzt sich bald; chlorsaures Kali ist zu schwach; Rotkali färbt die Finger; andere Mittel, die aromatischen, haben einen sehr lästigen, beim Kommunizieren un-

leidlichen Geruch. Auf keinen Fall würde das bloße Abspülen der Finger genügen, um im Falle einer ernsten Ansteckungsgefahr Sicherheit zu gewähren; in einem solchen Falle müßte der Priester wohl die heilige Handlung unterbrechen, in der Sakristei die Hand mit Seife gut reinigen und dann mit Sublimat desinfizieren. Hiezu sind das beste die roten Anapastillen, eine auf ¼ Liter Wasser; das Stück kostet nur 1500 bis 2000 K; wegen der Seltenheit des Falles spielt diese Auslage keine Rolle. Man braucht auch nicht die ganze Pastille gleich auf einmal zu lösen; es genügt der zehnte Teil in drei Eßlöffeln Wasser. — Bei Krankenkommunionen sind ohnehin in der Regel die nötigen Desinfektionsmittel vorhanden; wenn nicht, muß man sich zu Hause die Finger gründlich reinigen.

Das Licht. Wenn man in dunkler Kirche die heilige Kommunion spendet, können die Ministranten mit ihrer ungeschickten Lichthaltung den Priester wohl ärgerlich machen; auch die geschickteren stellen sich da dumm. Sie müssen eigens belehrt werden. Manchmal halten sie das Licht blendend vor die Augen; oder sie gehen zu weit seitwärts oder rückwärts, oder sie betropfen die Kleider der Leute, immer aber vergessen sie die Hauptsache, das Licht genügend hoch zu halten. Sie sollen beachten, daß das Auge des Priesters im Schatten sei, der Schimmer des Lichtes aber einerseits die Hostien im Kelche, anderseits den Mund des Kommunikanten treffe. Eine gute Beleuchtung ist ein Schutz gegen Herabfallen der Hostie und Anfeuchten der Finger, aber auch ein Zeitgewinn.

Die Größe der Hostien. Im allgemeinen sind die Speisehostien jetzt etwas größer als in früheren Zeiten. Immerhin ist noch ein bedeutender Unterschied. Ich habe bei den kleinsten 20 mm, bei den größten — in Karmeliterkirchen — 38 mm Durchmesser gefunden. Die heilige Theresia hatte nämlich eine Freude an etwas größeren Hostien, obwohl sie wußte, daß dies den Wert der heiligen Kommunion nicht erhöhe. (Siehe den Bericht des Bruders Leon im Anhange zum Leben der heiligen Theresia, § 17.) Ich habe einmal gehört, die Heilige habe gemeint, daß bei größeren Hostien der Heiland im Kommunikanten länger gegenwärtig sei; das wäre wohl irrig, weil Speichel und Magensaft hauptsächlich nach der Breitseite die Hostie durchdringen und daher in dieser Beziehung die Dicke maßgebend wäre. Der Wert solch großer Hostien liegt in dem Schutze gegen Anfeuchtung der Finger und daher gegen jede Art Ansteckung; sie sind der denkbar beste Schutz und ersparen jede andere Art Vorsicht und hygienische Maßregel. Aber für Kinder sind sie fast zu groß.

Die Größe des Speisekelches. Fehlerloses Ausspenden der heiligen Kommunion hängt natürlich auch von der Größe, dem Gewichte und der Form des Speisekelches ab. Den größten und schwersten hat meines Wissens die Wallfahrtskirche in Maria-Taferl an der Donau; er wiegt ohne Deckel 3·22 Kilogramm, mit Deckel 3·84 Kilogramm, Höhe ohne Deckel 42 cm, innere Weite 26 cm, Fassungsraum 7000 Hostien;

ist aber jetzt außer Verwendung. Speisekelche für 2000 Hostien sind nicht selten und brauchen nicht zu schwer zu sein. Jener in St. Valentin an der Westbahn, Niederösterreich, ein sehr wertvolles Kunstwerk, hat freilich bei diesem Fassungsraume ohne Deckel 1·92 Kilogramm. — Die vollkommensten Speisekelche habe ich in Mariazell gesehen und elbst benützt, Fassungsraum 2300, und dabei überraschend leicht, nämlich 1·47 Kilogramm; der Nodus ist sehr praktisch. In der Wallfahrtskirche Sonntagberg wiegt der Speisekelch 1·75 Kilogramm und faßt 1200 Hostien.

Zeitbedarf zur Ausspendung. Da es für das Seelenheil des Priesters vom größten Werte ist, die zarte Liebe und Verehrung zu diesem allerheiligsten Sakramente treu zu pflegen, so kann hier von einer Zeitbestimmung für die Ausspendung nur unter der Voraussetzung die Rede sein, daß sie ehrerbietig und erbaulich geschehe; eine gewisse Fertigkeit wird meines Wissens von den Gläubigen nicht als Unehrerbietigkeit, sondern unter Umständen als Wohltat empfunden; eine zeremoniöse Umständlichkeit kann den Eindruck der Affektiertheit machen. Besonders meide man eine hastende Aussprache der Worte, die zu sprechen sind. Es gibt Priester, die in der Stunde 1000 heilige Kommunionen spenden können, und einmal habe ich auch diese Zahl erreicht. Aber nach einer Stunde soll man sich ablösen lassen, weil man doch in Gefahr kommt, den Speisekelch fallen zu lassen; denn nicht immer ist schmerzliches Ermüdungsgefühl das Zeichen, daß die Kräfte zu Ende gehen; weit mehr zu beachten ist das Gefühl einer Taubheit der Finger. Wenn man dies bemerkt, soll man aufhören. In der Regel wird man 750 Kommunionen in der Stunde, also für je 100 acht Minuten als das Höchstmaß betrachten müssen. Nur innerhalb dieser Grenze kann für jeden Kommunikanten die Spendungsformel gesprochen werden; während einer Formel mehrere Kommunionen zu spenden, könnte man nur im Notfalle verantworten.

Die Lage der Hostien im Kelche. Von recht sorgfältigen Mesnern und von Klosterfrauen werden sie nicht selten in Form von schlangenartigen Schichten gelegt, wobei die Hostien senkrecht liegen. Hiedurch wird der Fassungsraum bestens ausgenützt, aber die Spendung wesentlich erschwert, weil die Hostien schwer anzufassen sind, wenn sie so knapp liegen; sehr selten werden sie gleichmäßig wagrecht gelegt; am besten ist es, sie regellos zu legen; so liegen sie schütter und können leicht genommen werden.

Das Brechen der Hostien. Die meisten Priester begeben sich zum Brechen der Hostien, wenn sie die Notwendigkeit dazu erst während der Ausspendung erkennen, eigens zum Altare zurück, damit sie den Speisekelch niederstellen und sich beider Hände bedienen können. Aber bei einiger Uebung ist dies nicht nötig; es genügt, die Hostie an die Innenwand des Kelches anzulegen; geht man aber zum Altare zurück, so ist es gut, nicht jede Hostie einzeln zu brechen, sondern drei oder vier auf einmal, weil sie hiebei weniger splittern. Sind für einzelne Kommunikanten, z. B. Kinder, die Hostien zu groß, so würde ich vorziehen, sie

zu brechen statt sie umzubiegen, weil hiebei auch das Schlucken erschwert wird.

Schonung der Paramente. In dieser sündteuern Zeit ind Paramente noch viel sorgfältiger zu schonen als früher. Das möge bezüglich des Mäntelchens des Speisekelches beachtet werden. Nicht selten nehmen Priester ihn so beim Nodus, daß sie das Mäntelchen zusammenraffen und um den Nodus herum zusammenknüllen. Das ist ein unziemliches Benehmen und richtet das Mäntelchen zugrunde.

Das Hostiengeld. In manchen Kirchen ist es alter Brauch, daß die Kommunikanten nach dem Genusse der heiligen Hostie um den Altar herumgehen, um ein kleines Opfer niederzulegen. Es wäre viel besser, in einiger Entfernung vor dem Altare auf beiden Seiten einen Opferteller aufzustellen, damit die Gläubigen vorher eine Gabe niederlegen können und nicht genötigt seien, unmittelbar nach der heiligen Kommunion nach der Geldtasche zu greifen.

Heiligenkreuz bei Baden. Prof. P. Matthäus Kurz.

*VII. **(Wie können Gold- und Silbergeräte geputzt werden?)** Wenngleich die edlen Metalle im allgemeinen gegen chemische Einflüsse — je edler, desto mehr — indifferent sind, so büßen sie doch im Laufe der Zeit Glanz und reines Aussehen ein, bedürfen also des Putzens. Auch die liturgischen Geräte sind davon nicht ausgenommen.

Die Zahl der Putzmittel ist so groß, daß sie selbst bei verfügbarem Raume nicht annähernd alle aufgezählt werden könnten. Der eine Teil von ihnen arbeitet chemisch, der andere mechanisch, manche auf beide Arten zugleich.

Zusammengesetzte Metallparamente müssen ausnahmslos vor der Reinigung zerlegt werden. Anders würde das eindringende Spülwasser dem Geräte schaden, nicht zu reden von dem Putzmittel selbst, das, ob trocken oder flüssig, in den Fugen zurückbleiben und dort Schaden verursachen wird. Meistens wird es beim Zerlegen notwendig sein, die Backen der Zange mit Stoff oder Leder zu überbinden oder zu überleimen, damit das Edelmetall nicht vom Eisen geritzt werde. Dies wird vorab dann geschehen müssen, wenn die Backen guillochiert oder scharf gerippt sind.

Reinigen goldener oder vergoldeter Gegenstände. Beim Putzen von Paramenten dieser Art handelt es sich so gut wie nur um Entfernung eines Belages aus Staub und verranzten Fetten, die vom Schweiß herrühren. Gold ist ja, wenigstens in den höheren Legierungen, gegen die Atmosphärilien und den Einfluß gewöhnlicher Säuren immun. Sein mattes Aussehen stammt daher nicht von einer chemischen Zerstörung der Oberflächenschichte her, sondern von den Unreinigkeiten, die verschiedentlich haften bleiben können.

Um diese zu entfernen, braucht man den Gegenstand oft nur in warmem Seifenwasser zu waschen, bezw. zu bürsten, hernach in reinem Wasser abzuspülen und mit feinem Sägemehl zu trocknen, wobei die noch anhaftenden Teile mit einem weichen Pinsel abzustoßen sind.

Schließlich kann er noch mit Leder auf Glanz gerieben werden. Diese Art des Putzens ist bei getriebenen und ziselierten Gegenständen zu empfehlen. Für glatte wird man verschiedene andere, mechanisch-chemisch wirkende Mittel vorziehen.

Unter diesen steht ganz obenan Polierrot (Eisenoxyd). Das Gerät braucht mit diesem rostbraunen Pulver mittels Tuch oder Rehlederstück nur ganz kurze Zeit gerieben zu werden. Der Druck, der dabei aufgewendet wird, darf nur mäßig stark sein, weil sonst das Metall zu sehr abgenützt würde. Hiebei wird nicht bloß die anhaftende Schmutzschichte beseitigt, sondern der Gegenstand auch noch aufpoliert. In der Wirkung kommen dem Polierrot irgendwie nahe Wienerkalk und Schlemmkreide, welche als trockene Pulver oder als Teig aus Wasser oder Spiritus genommen werden können. Etwas radikaler wirkt ein Abreiben mit einem wässerigen Brei von pulverisiertem Salmiak und gebranntem Kalk.

Bei sehr zierlichen Gegenständen, die einen Druck nicht vertrügen, ist Kochen in verdünnter Salmiaklösung das beste.

Putzen von silbernen und versilberten Geräten. Silber vermag sich an der Luft nicht so gut zu halten wie Gold; auch dann nicht, wenn die Legierung eine 98%ige ist. Es geht nämlich mit den Spuren des Schwefels der Luft Verbindungen ein, welche ihm ein gelbes Aussehen geben, und oxydiert auch sonst an der Luft zu Silberoxyd, das eine grauviolette Oberfläche schafft. Beide Verbindungen verunzieren das Gerät.

Das beste Putzmittel ist nun wie bei Gold Polierrot. Es nimmt die eine wie die andere Schichte weg und legt eine neue frei. Das Putzen geht rasch vor sich, weil das Mittel gut wirkt. In der Wirkung ziemlich ähnlich sind Infusorienerde, Tripel, Bolus, Wienerkalk, gebranntes und geschlemmtes Hirschhorn, alle sei es trocken, sei es mit Wasser oder Spiritus verrührt, angewendet. Auch eine Mischung von geschlemmter Kreide, feinem Talk, gebranntem Marienglas und Spiritus zu gleichen Teilen ist gut. Gröber und daher nicht so fein polierend arbeiten Knochenasche, pulverisierte Lindenkohle u. dgl.

Nichtglatte Gegenstände, welche sich auf mechanische Art nicht putzen lassen, müssen chemisch mit Flüssigkeiten behandelt werden; und zwar werden die gelben Schwefelsilberschichten von einer wässerigen Lösung von unterschwefelsaurem Natrium weggenommen, die grauvioletten Oxydschichten von Salmiakgeist. Man betupft den Gegenstand, nachdem man ihn behufs Entfernung der Staub- und Schweißschichte in warmem Seifenwasser gut gebürstet hat, mehrmals (mit einem Schwamme) in Abständen von ein paar Minuten, damit das Mittel inzwischen wirken kann.

Nicht zuletzt wird auch ein Teig aus Ruß und Essig empfohlen, bezw. empfiehlt sich selbst wegen seiner leichten Beschaffung.

Silberne Rauchfässer, die mit der bekannten, fest angewachsenen Harz-Rußschichte überzogen sind, müssen im Laugenbad solange gebürstet

werden, bis sie rein sind. Hernach mag man noch mit einem zweiten der angeführten Mittel nachhelfen.

Nach der Behandlung mit dem Putzmittel ist ohne Ausnahme jedes Stück, also auch das glatte, in warmem Wasser zu schwenken und dabei der letzte anhaftende Rest des Chemikals von der Oberfläche und aus den Vertiefungen, Gravierungen u. dgl. mittels einer Bürste herauszuholen, dann rasch mit feinem Sägemehl oder über der heißen Herdplatte zu trocknen. Hernach reibt man den Gegenstand mit Leder auf den letzten Glanz.

Linz. Rud. Fattinger.

*VIII. **(Frommer Verein vom Hinscheiden des heiligen Josef zur Hilfe der Sterbenden.)** Auf Anfragen von verschiedenen Seiten diene zur Kenntnis, daß für Oesterreich die Zentrale dieses frommen, von den Päpsten und Bischöfen so warm empfohlenen Vereines (vgl. diese Zeitschrift 1921, I., 148 und 1924, I., 147) gegenwärtig in Wien, I., Johannesgasse 8 (Leiter: Professor Franz Riedmüller) ist. Dahin sind Anmeldungen zur Aufnahme zu richten. Mitgliederzahl gegenwärtig über drei Millionen, darunter 30 Kardinäle, 350 Bischöfe, 80.000 Priester und Ordensleute. Ueber 30.000 Priester lesen jedes Jahr eine heilige Messe auf die Meinung des Vereines, so daß auf einen Tag etwa 85 heilige Messen entfallen.

Wien. Prof. Franz Riedmüller.

*IX. **(Darf man Messen ad intentionem dantis in schwarzen Paramenten lesen?)** Die Antwort ergibt sich aus dem can. 833: „Praesumitur oblatorem petiisse solam Missae applicationem: si tamen oblator expresse aliquas circumstantias in Missae celebratione servandas determinaverit, sacerdos, eleemosynam acceptans, eius voluntati stare debet." Wer schlechthin eine heilige Messe „auf die Meinung des Gebers" bestellt, hat nur die Applikation der fructus ministerialis verlangt, nicht aber einen bestimmten Ritus der heiligen Messe. Die fructus ministeriales sind die gleichen in jeder heiligen Messe, ob sie nun in der Tagesfarbe oder als missa votiva oder in schwarzen Paramenten gelesen wird. Nur wenn der Stipendiengeber ausdrücklich (expresse) die heilige Messe in anderer als schwarzer Farbe der Paramente verlangt und der Priester diese ihm bekannt gemachte Willensmeinung des Gebers angenommen hat, ist er auch ex iustitia, freilich nur sub levi, gehalten, nicht in schwarzer Farbe zu zelebrieren. Sonst hat er volle Freiheit, jedes nach den Rubriken zulässige Meßformular zu nehmen.

Linz. Dr W. Grosam.

X.* **(Priesterexerzizien für 1924 im Missionshause St. Gabriel, Mödling bei Wien.)** Die Termine für die bisherigen Priesterexerzizien im Missionshause St. Gabriel sind die folgenden: 7. bis 11. Juli, 14. bis 18. Juli, 28. Juli bis 1. August, 4. bis 8. August, 18. bis 22. August, 25. bis 29. August, 15. bis 19. September. Beginn jedesmal am ersten Tage (Montag) 7 Uhr abends. Schluß jedesmal am letzten Tage (Freitag) in der Frühe. Um eine möglichst gleichmäßige Verteilung der Teilnehmer

auf die einzelnen Kurse zu erreichen, wurden die Termine so angesetzt, daß je zwei Kurse in zwei aufeinanderfolgenden Wochen stattfinden. Die hochwürdigen Herren werden gebeten, sich damit einverstanden zu erklären, daß es, bei Ueberfüllung des einen der beiden Kurse, der Exerzizienleitung überlassen bleibt, sie eventuell für den anderen Kurs einzuteilen. Alle hochwürdigen Herren erhalten sofort nach Einlauf der Anmeldung eine Bestätigung, daß und für welchen Kurs sie in Vormerk genommen worden sind. Exerzizienleiter: P. Dr Jakob Koch SVD. Bei dem Hause ist ein großer Garten mit weiten Parkanlagen. Alle hochwürdigen Herren erhalten Einzelzimmer und haben Gelegenheit zur täglichen Zelebration. Als Verpflegsbeitrag können von den hochwürdigen Teilnehmern einige Meßapplikationen nach der Intention des Hauses übernommen werden. Das Nähere diesbezüglich wird bei der Ankunft im Missionshause geregelt. Alle Anmeldungen und Anfragen sind zu richten an die Exerzizienleitung des Missionshauses St. Gabriel, Mödling bei Wien.

Erläße des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Kirche und Staat in Frankreich.) Ein hochbedeutsames kirchenpolitisches Aktenstück ist das Rundschreiben Papst Pius' XI. an die Bischöfe, den Klerus und das katholische Volk Frankreichs vom 18. Jänner 1924, womit versuchsweise die Bildung von Diözesanverbänden (Associations Diocésaines) zur Aufbringung und Verwaltung der Mittel für die Gotteshäuser, den Gottesdienst und die Erhaltung des Klerus in Frankreich gestattet und angeordnet wird. Der gegenwärtige Papst verwahrt sich feierlich gegen die Deutung, als solle damit die von Pius X. ausgesprochene Verurteilung der französischen Trennungsgesetze irgendwie zurückgenommen werden. Es handelt sich bei den nunmehr freigegebenen Diözesanverbänden um etwas wesentlich Anderes, als was die französischen Machthaber seinerzeit von der Kirche mit den dem Wesen der kirchlichen Verfassung widerstreitenden „Kultusvereinigungen" erzwingen wollten. Die Kulturkampfgelüste der französischen Regierung scheiterten an dem geschlossenen Widerstande der kirchentreuen Bischöfe, Priester und Katholiken Frankreichs, deren Haltung in den schweren Jahren seit dem berüchtigten Kirchenraubgesetzen des Jahres 1905 der Papst höchstes Lob zollt. Die patriotische Haltung des Klerus und der Katholiken Frankreichs im Weltkriege führte jenen Umschwung in der öffentlichen Meinung herbei, vor dem die jetzige Regierung Frankreichs zögernd, aber Schritt für Schritt zurückweichen mußte. Seit Mai 1922 wurden in mühevollen und sorgfältigen Verhandlungen zwischen Paris und Rom die Grundlinien jener Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat herausgearbeitet, die nunmehr wenigstens zur Anbahnung neuer Rechtsordnungen bezüglich der Kirchenvermögensverwaltung geführt

haben. Dem Rundschreiben sind die Satzungen der versuchsweise angeordneten Diözesanverbände beigegeben. Eine eingehende Würdigung dieser neuartigen Rechtsordnungen ist an dieser Stelle nicht möglich. (A. A. S. XVI, 5 ss.)

(Die päpstliche Klausur in Frauenklöstern mit feierlichen Gelübden.) Der Cod. jur. can. hat das Gesetz der Klausur in den Nonnenklöstern aus dem alten Rechte übernommen. Schon ein Blick auf die lange Liste der Quellenverweise, die Kardinal Gasparri zu can. 600 bis 601 gibt, und noch mehr der Umfang der einschlägigen kanonistischen Literatur vor dem Kodex, die nach can. 6, 2° zur Auslegung des Klausurgesetzes herangezogen werden muß, lassen ahnen, wie schwer es ist, in diesem wichtigen Punkte der Ordensdisziplin das geltende Recht klar und erschöpfend für die Praxis herauszuarbeiten. Außerdem ist gerade in der Beobachtung der Klausur zwischen Theorie und Praxis, Gesetz und Wirklichkeit eine Kluft, die vor dem Kodex nie recht überbrückt wurde und wahrscheinlich auch unter dem neuen Rechte fortbestehen wird. Hollweck (Die Kirchlichen Strafgesetze, 1899; § 149, Anmerkung) schließt seine Zusammenstellung der geschichtlichen Entwicklung des Klausurinstitutes mit dem kräftigen Satze: „Die ganze Geschichte der Klausur ist ein Beweis unglaublicher Nachgiebigkeit seitens der Bischöfe, und einer wahrhaft virtuosen Findigkeit der Nonnen, diese Gesetze zu umgehen; eine äußerst milde Doktrin hat getreulich dazu geholfen, alle Anstrengungen der Päpste illusorisch zu machen." — So wird man es nur freudigst begrüßen können, daß die Religiosenkongregation sich entschlossen hat, in Form einer Instruktion eine authentische Norm zu promulgieren, die für alle Nonnenklöster mit feierlicher Profeß zu gelten hat, und die eingehend und genau zusammenstellt, was in der sogenannten „päpstlichen Klausur" enthalten ist. Diese Instruktion umfaßt in den Acta Ap. Sed. fast fünf Seiten und wurde unter dem 6. Februar 1924 vom Papste ausdrücklich bestätigt. Ihren Inhalt wiederzugeben, ist ohne Abdruck des ganzen Textes nicht wohl möglich. Jedenfalls wird sie in authentischen Uebersetzungen den Frauenorden, die sie angeht, auch zugänglich gemacht werden. Ihre Durchführung und Ueberwachung obliegt den Bischöfen und jenen Regularprälaten, welchen Jurisdiktion über Nonnenorden zusteht. (A. A. S. XVI, 96 ss.)

(Sind Fremde an ein Diözesanindult bezüglich der Abstinenz gebunden?) Nach dem allgemeinen Kirchenrechte (can. 1252, § 2) ist an den Freitagen und Samstagen der Fastenzeit Abbruch und Enthaltung von Fleischspeisen geboten. In der Diözese Namur und in benachbarten Diözesen Belgiens und Frankreichs besteht nun ein päpstliches Indult zurecht, demzufolge die Abstinenz in der Fastenzeit am Mittwoch und Freitag (statt Freitag und Samstag) zu beobachten ist. Der Konzilskongregation lag die Frage des Bischofs von Namur vor, ob die Fremden in diesen Diözesen ebenfalls verpflichtet seien, die Abstinenz an den Mittwochen der Fastenzeit zu beobachten. Die Kongregation entschied unter dem 9. Februar 1924: Die Substanz des allgemeinen Abstinenz-

gebotes der Kirche ist, daß in der Fastenzeit an zwei Tagen der Woche die Abstinenz zu halten ist, die Bestimmung der Abstinenztage ist der Modus, wie das Gesetz zu erfüllen ist. Zur Beobachtung des partikularrechtlich in jenen Diözesen vorgeschriebenen Modus sind Fremde gemäß can. 14, § 1, 2° nicht gehalten, wohl aber zur Einhaltung der gemeinrechtlich verpflichtenden Substanz des Gesetzes gemäß can. 14, § 1, 3°. Es steht ihnen daher in den erwähnten Diözesen frei, den zweiten Abstinenztag in den Fastenwochen entweder am Mittwoch oder am Samstag zu beobachten; nur müssen sie das Aergernis vermeiden.

(A. A. S. XVI, 94 s.)

(Die Oberen und Oberinnen von Filialen.) In manchen Orden und Ordensgenossenschaften gibt es Niederlassungen, welche keine eigene Ordensgemeinschaft mit eigenem Besitz darstellen, sondern als Filialen im strengsten Sinne ganz von einem größeren Ordenshause abhängen, gleichsam Glieder, Bestandteile des größeren Hauses sind, und von Oberen oder Oberinnen geleitet werden, die als Delegierte ad nutum Superioris bestellt werden und im Hauptkloster wohnen. Es wurde bei der S. Congr. de Religiosis angefragt, ob auf die Oberen und Oberinnen solcher Filialen die Rechtsbestimmungen über die Ordensoberen zur Anwendung zu bringen sind. Die Kongregation entschied unter dem 30. November 1923: Nein. Es soll aber bei der Revision der Ordenssatzungen, die infolge des neuen kirchlichen Gesetzbuches notwendig geworden ist, auf dieses Filialverhältnis ausdrücklich Rücksicht genommen und unter Bedachtnahme auf den Kodex deren Rechtsverhältnis geordnet werden. Die Entscheidung wurde vom Papste am 5. Dezember 1923 bestätigt und mit Dekret vom 1. Februar 1924 allgemein verlautbart.

(A. A. S. XVI, 95 s.)

(Liturgische Entscheidungen.) Für den sogenannten „Blasius-Segen" enthält ein Dekret der S. R. C. n. 3196, Vercellen., 20. März 1869 die Weisung, daß die auf Mariä Lichtmeß geweihten Kerzen zu nehmen seien mit der Formel: „Per intercessionem B. Blasii liberet te Deus a malo gutturis. Amen." Dagegen schreibt das Römische Rituale in der neuen editio typica eine eigene Weiheformel für die Kerzen und für den Segen selbst die längere Formel vor: „Per intercessionem sancti Blasii, Episcopi et Martyris, liberet te Deus a malo gutturis, et a quolibet alio malo. In nomine Patris, † et Filii, et Spiritus Sancti. Amen." Die S. R. C. entschied am 1. Februar 1924: Es ist überall die im Römischen Rituale enthaltene Formel für die Kerzenweihe und den Segen anzuwenden. (A. A. S. XVI, 102.)

Veranlaßt durch vier Anfragen des Bischofs von Bergamo, äußerte sich die Ritenkongregation über die Verwendung von sogenannten „Triumphwägen" bei kirchlichen Prozessionen. Bei feierlichen eucharistischen Prozessionen, namentlich gelegentlich eucharistischer Kongresse, wurde da und dort zur Erhöhung des festlichen Gepränges das Allerheiligste auf einem prächtig geschmückten, mit Pferden bespannten Wagen mitgeführt, so zwar, daß der Priester mit dem Allerheiligsten

den Wagen bestieg und unter einem Baldachin kniend, die Monstranz hielt. Aehnlich wurden mancherorts Statuen der seligsten Jungfrau oder Reliquien von Heiligen auf Wägen mit Pferdegespann in feierlicher Prozession herumgeführt. An Stelle des Pferdewagens dachte man auch an die Verwendung von Automobilen. Der Bischof von Bergamo fragte an, ob dies erlaubt oder angezeigt sei (an liceat vel expediat), sei es zur Erhöhung der Feierlichkeit, sei es wegen des sehr langen Prozessionsweges. Die S. R. C. antwortete unter dem 28. Oktober 1922: Negative in omnibus, und verwies auf das Beispiel Roms beim großen Eucharistischen Kongreß 1922, wo trotz des weiten Prozessionsweges und des Aufgebotes höchsten Glanzes kein Wagen verwendet wurde, und auf das Caeremoniale Episcoporum lib. II, cap. 33.

(A. A. S. XVI, 103.)

(Bücherverbot.) Das S. Officium hat in der Vollsitzung vom 12. Dezember 1923 die seit 1907 erschienenen, von dem Sulpizianer A. Brassac besorgten Neuausgaben des bekannten Bibelwerkes von Vigouroux: Manuel biblique ou Cours d' Ecriture Sainte à l'usage des Séminaires verurteilt, nebst allen Uebersetzungen auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt und die Fortsetzung der im Erscheinen begriffenen 15. Auflage verboten. Das Urteil des S. Officium wurde vom Papste am folgenden Tage bestätigt und mit Dekret vom 15. Dezember verlautbart. Da dieses biblische Handbuch, das in seinen früheren Ausgaben einwandfrei und sehr geschätzt war, nicht nur seit langem in Frankreich in den meisten Seminarien eingeführt ist, sondern auch in mehrere andere Sprachen übersetzt wurde, hat diese Verurteilung in Frankreich und darüber hinaus großes Aufsehen erregt. Schon im Jahre 1920, als die Klagen über den unkirchlichen Geist der Neubearbeitung dieses Bibelwerkes sich mehrten, hatte der Generalobere der Sulpizianer sich an den Papst selbst gewendet und gebeten, es möchte das Werk in Rom geprüft und angegeben werden, welche Verbesserungen von der obersten kirchlichen Stelle für notwendig erachtet würden. Papst Benedikt XV. hatte dieser Bitte, obwohl sie etwas verlangte, was Rom in der Regel in ähnlichen Fällen nicht zu tun pflegt, Folge gegeben. Nach mehrjähriger eingehender Prüfung erklärte das S. Officium, das Werk sei so von unkirchlichem Geiste durchsetzt, daß eine Verbesserung nicht durchführbar sei und nur das gänzliche Verbot des Werkes erübrige. In einem ausführlichen Schreiben des Kardinals Merry del Val vom 22. Dezember 1922 an den Generaloberen der Sulpizianer werden die Gründe der Verurteilung einzeln dargelegt. Dieses ungewöhnliche Aktenstück einer vernichtenden Kritik durch die oberste kirchliche Stelle kann in den Acta Ap. Sed. XVI, 616 bis 619, eingesehen werden.

(A. A. S. XV, 615 ss.)

(Authentische Auslegungen zum Cod. jur. can.) Die päpstliche Kommission zur authentischen Erklärung der Canones Cod. jur. entschied in der Vollsitzung vom 20. Mai 1923:

Zu can. 216, § 4: Pfarreien, die ausschließlich für die Gläubigen einer bestimmten Sprache bestimmt sind, dürfen in gemischtsprachigen Gegenden mit verschiedenen „offiziellen" Sprachen nur mit spezieller päpstlicher Erlaubnis errichtet werden, auch wenn es sich um eine der „offiziellen" Landessprachen handelt und wenn die zu errichtende Pfarrei ihr eigenes abgegrenztes Territorium in der Diözese erhält.

Zu can. 420: Die päpstlichen Kapläne und Geheimsekretäre, welche einem Kapitel angehören, sind, wenn sie actu Dienst leisten, von der Chorpflicht so entschuldigt, daß sie die Früchte ihrer Präbende und die distributiones quotidianae trotz der Abwesenheit vom Chore beziehen; die Bestimmung des § 2 dieses Kanons findet auf sie keine Anwendung.

Zu can. 610, § 2: Die Verpflichtung, daß die Konventualmesse täglich nach den Rubriken zu halten ist, trifft auch die Konvente von Klosterfrauen mit nur einfachen Gelübden, wenn sie nach ihren päpstlich bestätigten Konstitutionen Chorpflicht haben.

Zu can. 883: Auf Meeresfahrten kann jeder Priester, der von seinem eigenen Ordinarius oder vom Ordinarius des Ausgangshafens oder vom Ordinarius eines Zwischenhafens die Beichtjurisdiktion besitzt, so oft das Schiff während der Fahrt vorübergehend in einem Hafen anlegt, ans Land gehen und dort in Kirchen oder Kapellen alle, die bei ihm beichten wollen, gültig und erlaubt absolvieren (auch von den bischöflichen Reservaten am Beichtorte), durch einen, zwei oder drei Tage, wenn das Schiff so lange im Hafen bleibt, oder wenn er so lange auf ein anderes Schiff, mit dem er die Fahrt fortsetzt, warten muß; aber nicht über drei Tage lang, wenn der Ordinarius des Ortes leicht zu erreichen ist.

Zu can. 1096, cf. 465, 472 bis 476: Die sogenannte Delegation zur Eheassistenz gemäß can. 1096 kann erteilen: a) der nach can. 472 bis 473 für eine vakante Pfarrei bestellte vicarius oeconomus (Provisor); b) der nach can. 465, § 4, von einem Pfarrer bei mehr als einwöchentlicher Abwesenheit bestellte und vom Ordinarius bestätigte Stellvertreter (vicarius substitutus), wenn nicht der Ordinarius bei der Bestätigung bezüglich der Eheassistenz eine Einschränkung gemacht hat; und in Ordenspfarreien der Substitut des abwesenden Ordenspfarrers, sobald die Stellvertretung vom Ordinarius der Diözese anerkannt ist, auch wenn die Genehmigung des Ordensoberen noch ausständig wäre; c) der in Fällen dringender und unvorhergesehener Abwesenheit von der Pfarrei vom Pfarrer bestellte vicarius oder sacerdos supplens, auch wenn die Genehmigung des Ordinarius noch aussteht, bis etwa der Ordinarius, dem der abreisende Pfarrer so bald als möglich Nachricht geben muß, eine andere Verfügung trifft; d) ob der einem wegen Alter, Gebrechen oder sonstwie dienstunfähigen Pfarrer vom Ordinarius beigegebene vicarius adjutor (Administrator) zu Eheassistenzen delegieren kann oder nicht, hängt davon ab, ob er zur gänzlichen Amtsvertretung des Pfarrers oder nur zu einem Teil der Amtsgeschäfte als Pfarrhelfer beigegeben ist; in letzterem Falle sind seine Befugnisse aus dem An-

stellungsdekrete des Ordinarius zu entnehmen; e) analog ist die Frage zu entscheiden, ob der dem Pfarrer wegen der Größe der Pfarrei oder aus anderen Gründen als Gehilfe in der Seelsorge nach can. 476 beigegebene Kooperator (vicarius cooperator) Delegationsbefugnis hat: dies hängt nach § 6 dieses Kanons davon ab, welche Befugnisse dem Kooperator durch Diözesanstatut, Anstellungsdekret oder Ermächtigung des Pfarrers zugewiesen sind; ist dadurch nicht ausdrücklich eine Einschränkung gemacht, so ist anzunehmen, daß er dem Pfarrer in allen pfarrlichen Obliegenheiten zu unterstützen hat, und kann er somit auch ohne Vorwissen des Pfarrers Delegation zu Eheassistenzen erteilen.

Zu can. 1096, § 1: Nach diesem Kanon kann die Delegation zur Eheassistenz nur mehr den Kooperatoren allgemein für alle Trauungen im Pfarrgebiete erteilt werden, sonst nur einem bestimmten Priester und für eine bestimmte Trauung; andernfalls wäre sie ungültig. Wenn nun z. B. ein Pfarrer in einem bestimmten Falle zur Vornahme einer Trauung in einer Filialkirche des Pfarrgebietes die Delegation so ausstellen würde: „Ich delegiere jenen Ordenspriester, den der Klostervorstand am nächsten Sonntag zur Abhaltung des Gottesdienstes in jener Filialkirche entsenden wird", so wäre die Delegation nicht an einen bestimmten Priester gegeben und daher ungültig.

Zu can. 1265: Der Ordinarius kann die Aufbewahrung des Allerheiligsten in solchen Kirchen gestatten, die zwar nicht Pfarrkirchen im strikten Sinne, aber subsidiarisch der Pfarrseelsorge dienende Kirchen (z. B. Filialkirchen) sind, in Anbetracht der seit unvordenklichen Zeiten bestehenden Gewohnheit.

Zu can. 1391: Uebersetzungen der Heiligen Schrift in Volkssprachen dürfen nur im Druck herausgegeben werden, wenn sie vom Apostolischen Stuhle gutgeheißen sind, oder wenn sie unter Aufsicht der Bischöfe und mit Anmerkungen abgefaßt sind. Dieses „und" ist kopulativ, nicht disjunktiv zu verstehen; also: Eine Uebersetzung der Heiligen Schrift in eine Volkssprache ohne Anmerkungen dürften die Bischöfe nicht gutheißen, bezw. dürfte auch mit Gutheißung eines Bischofs nicht im Druck herausgegeben werden; und eine mit Anmerkungen versehene, aber vom Bischof (oder vom Heiligen Stuhl) nicht approbierte Uebersetzung wäre verboten.

Zu can. 1429, 1486, 2150: Der Ordinarius kann den Verzicht auf eine Pfarrpfründe annehmen unter dem Vorbehalt einer Pension für den resignierenden Pfarrer auf dessen Lebensdauer; aber die der Pfründe aufzulegende Pension darf nicht ein Drittel des Pfründeneinkommens nach Abzug der Auslagen und der unsicheren Einkünfte übersteigen.

* *
*

Vom Kardinal Gasparri als Vorsitzenden der päpstlichen Kommission zur Auslegung des Cod. jur. can. wurde unter dem 13. Dezember 1923 noch folgende Entscheidung gegeben und verlautbart:

Zu can. 824, § 2: Mit diesem Kanon ist die Beschränkung zurückgenommen, welche seinerzeit von der S. C. Concilii unter dem 15. Oktober 1915 ad III. ausgesprochen wurde hinsichtlich der zweiten und dritten Messe am Allerseelentage, daß nämlich der Priester bei diesen Messen auch nicht unter dem Titel der Entlohnung für eine besondere, mit der Zelebration nicht an sich verbundene Mühewaltung oder Belastung etwas annehmen dürfe. (A. A. S. XVI, 113 ss.)

Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

(Kirchliche Vereine.)[1] „Der Friede Christi im Reiche Christi" oder „Eucharistischer Verein für den Frieden Christi durch Wiederherstellung des Reiches Christi." („Pax Christi in Regno Christi," sive „Unio Eucharistica pro pace Christi per restaurationem Regni Christi.")

In der Patriarchalbasilika Maria Maggiore zu Rom wurde ein eucharistischer Verein mit obigem Titel errichtet. Zweck des Werkes ist, im Geiste des Evangeliums und der Päpste auf geistliche Weise für den wahren Weltfrieden zu wirken. Insbesondere soll die Verehrung des eucharistischen Heilandes dieses hohe Ziel verwirklichen helfen.

Eintreten kann jeder katholische Christ. Der Zentralrat befindet sich in Rom, via Sicilia 215. Bedingungen für die Mitglieder sind nach den Analecta[2]) die folgenden: Die Priester sollen einmal im Monate die heilige Messe lesen oder doch wenigstens ein besonderes Memento für den Frieden machen; die Nichtpriester jedes Monat zum selben Zwecke eine heilige Kommunion aufopfern. Die Aufnahme geschieht kostenlos.

Seit Juni 1923 erscheint monatlich ein Vereinsorgan mit dem Titel „Pax Christi in Regno Christi" (Preis jährlich 2·50 Lire).

Unser Heiliger Vater Papst Pius XI. verlieh durch Breve vom 25. August 1923 folgende Vergünstigungen:

I. Vollkommener Ablaß. Am Tage des Eintrittes oder an einem der sieben folgenden Tage. Bedingung: Beichte und Kommunion. — Für die Sterbestunde unter den bekannten Bedingungen. — An folgenden Festen: Weihnachten, Fronleichnam, Herz Jesu, Gründonnerstag, Mariä Empfängnis, Geburt, Verkündigung und Himmelfahrt, am Feste des heiligen Franz von Assisi, dem Patron des Vereines, oder an einem der sieben folgenden Tage, am Monatstage, der vom Vereine bestimmt ist, an einem beliebigen Tage im Monate, wenn man täglich das Stoßgebetchen gebetet hat: „Eucharistisches Herz Jesu, Glutofen der göttlichen Liebe, verleihe der Welt den Frieden." Bedingungen: Beichte, Kom-

---

[1]) Analecta O. M. Cap. 1923, 273 spp.
[2]) 2, l. c., p. 275.

munion, Besuch der Vereinskirche oder, wenn keine da ist, irgend einer Kirche oder einer Kapelle, und dort Gebet nach der Meinung des Heiligen Vaters.

II. Unvollkommene Ablässe. — 10 Jahre, wenn man eine Stunde lang in der Kirche das Allerheiligste anbetet. — 300 Tage für jedes Gebet um den Frieden, für ein Werk der Liebe, einen Akt der Anbetung des heiligsten Sakramentes; für jede Handlung, die den Frieden bewirken soll; endlich so oft sie beten: „Königin des Friedens, bitte für uns!"

III. Privilegien für die Priestermitglieder. Außerhalb Roms und mit Zustimmung des Ortsordinarius die Weihe und Verleihung der päpstlichen Ablässe auf Kreuze, Kruzifixe, Medaillen, Rosenkränze aller Art und kleinen Statuen des Heilandes, der Mutter Gottes und Heiligen, sofern sie aus Metall verfertigt sind. — Die Weihe von Rosenkränzen mit den Kreuzherrenablässen. — Die Erteilung des päpstlichen Segens mit einem Kreuzzeichen und der vorgeschriebenen Formel und damit die Verleihung eines vollkommenen Ablasses am Ende eines Triduums, von Exerzizien, anderen frommen Predigten, wofern man wenigstens eine Predigt über den Frieden gehalten hat. — Siebenmal im Monate das Altarprivileg, wofern man wenigstens einmal im Jahre die heilige Messe nach der Vereinsmeinung dargebracht hat.

IV. Den Zelatoren 7 Jahre für ihre Zusammenkünfte und 300 Tage für jedes Werk, das sie für die Verbreitung des Vereines vollbringen. — Allen Mitgliedern jeglichen Grades, die der Leitung des Vereines angehören, 7 Jahre am Tage ihrer Versammlungen; 300 Tage für jedes Werk, das zur Verbreitung dient; sind sie Priester, so genießen sie im Monate siebenmal das Altarprivileg. — Endlich 300 Tage für alle Mitglieder, die in Zeitungen zur Verbreitung des Werkes tätig sind, so oft sie zu diesem Zwecke etwas schreiben. — Wer ständig (habitualiter) Schriften für den Verein herausgibt, gewinnt an einem Tage eines jeden Monates einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen.

V. Für alle Gläubigen 300 Tage, so oft sie folgendes Gebet andächtig verrichten:

Herr Jesus Christus, der du den Aposteln gesagt hast: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch", schaue nicht auf unsere Sünden, sondern auf deine Verdienste und verleihe allen deinen Dienern, die der allmächtige Vater geschaffen hat und leitet, und die du mit deinem kostbaren Blute erlöst und für das ewige Leben bestimmt hast, daß alle einander aus ganzem Herzen deinetwegen lieben, ein Herz werden und ständig deines Friedens sich erfreuen mögen. Herr Jesus Christus, von dem der Prophet geweissagt hat: Und es werden ihn anbeten alle Könige der Erde und alle Völker werden ihm dienen, dehne dein Reich über das ganze Menschengeschlecht aus. Ueber alle Menschen ergieße das Licht deines Glaubens; befreie sie von den Fallstricken und Banden der Leidenschaften und lenke sie hin zu dem Himmlischen; und verleihe gnädig, daß alle Staaten und

Nationen durch die heilige Kirche, deine unbefleckte Braut, geeint, auf die Fürbitte der seligsten Jungfrau Maria, der Königin des Friedens, dir in aller Demut dienen und aus allen Sprachen und Völkern eine Schar entstehe, die Tag und Nacht dich lobe, dich preise, dich erhebe, o König und Herrscher der Völker, o Friedensfürst, o unsterblicher König der Ewigkeit. Amen.

(Dritter weltlicher Orden des heiligen Franziskus.) Unter dem 9. September 1923 wurden alle Fehler, die bei der Einkleidung, Profeßablegung und der Errichtung von Sodalitäten begangen worden sind, von Pius XI. saniert. (Analecta O. M. C. 1923, 250.)

Weltliche Tertiaren, die das vollständige Ordenskleid nicht tragen, dürfen an seiner Stelle offen das Ordensabzeichen anlegen und gewinnen dabei täglich einmal 100 Tage Ablaß, vorausgesetzt, daß sie beim Anlegen oder später beten: „Heiliger Vater Franziskus, bitte für uns." (Acta O. F. M. 1923, p. 188.)

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Missionsbericht.[1])

1. Asien.

Vorderasien. Die Regierung von Angora hat vor kurzem so kulturkämpferische Erlässe herausgegeben, daß es selbst den Vertretern der alliierten Regierungen zu bunt wurde und diese sich veranlaßt sahen, dagegen, namentlich gegen die zwangsweise Entfernung der religiösen Embleme aus den christlichen Schulen zu protestieren. Von einer Missionstätigkeit kann unter solchen Umständen keine Rede sein.

Auch in Armenien können die Franziskanermissionen nach einer im „Antoniusbote" 1924, 30 enthaltenen Erklärung des hochwürdigsten Kustos des Heiligen Landes, dem diese Missionen unterstellt sind, leider einstweilen noch nicht aufgenommen werden.

Die neu errichtete katholische Hochschule in Jerusalem hat ihre ersten Prüfungen abgehalten. Das Resultat ist befriedigend. Von rund 200 Schülern aller Riten und Bekenntnisse wurden bei 160 approbiert. Die meisten sind katholisch.

Die Klagen der Katholiken über Zurücksetzungen seitens der Engländer mehren sich. Der lateinische Patriarch entwickelt große Energie, um die protestantischen und jüdischen Vorstöße abzuwehren und findet dabei, wenigstens teilweise, die Unterstützung der Konsuln von Frankreich, Italien, Spanien und Polen.

Ueber Veranlassung des lateinischen Patriarchates wurde vor kurzem ein zweimal monatlich erscheinendes, katholisches arabisches Blatt „Rakio Sion" („Die Schildwache von Sion") gegründet. Die Franziskaner geben eine Monatsschrift „La Terre Sainte" heraus, die denselben Zweck verfolgt wie die Zeitschrift des Patriarchates.

---

[1]) Wegen der vielen Missionsnachrichten mußte die Statistik der deutschen Arbeitsfelder für das nächste Heft verschoben werden.

In Rom wurde unter dem Vorsitze des Geheim-Almoseniars des Papstes Msgr. Cremonesi ein Verein zur Erhaltung des Glaubens in Palästina ins Leben gerufen, bezw. der Orden vom Heiligen Grabe neu organisiert. Hauptzweck der neuen Organisation ist, die Tätigkeit des lateinischen Patriarchen in Jerusalem zu unterstützen.

Vorderindien. Nach dem „Katholischen Direktorium 1923 für Indien, Birma und Ceylon" zählt Indien dermalen mehr als drei Millionen Katholiken. Ein Vergleich der Jahre 1901 (2,201.674), 1911 (2,623.500) und 1921 (2,970.163 Katholiken) zeigt, daß der Zuwachs in den letzten Jahren am kleinsten war und nur 13% betrug. Beim Klerus war er noch kleiner, nämlich nur 9%, und darin dürfte neben dem Geldmangel eine der hauptsächlichsten Ursachen des langsamen Fortschrittes liegen. Einige der in Indien wirkenden Orden sind stark zurückgegangen und waren daher nicht mehr imstande, das Missionspersonal entsprechend zu vermehren, so daß man hinter der Forderung: Ein Priester auf 1000 Katholiken, bedeutend zurückblieb. Die Zunahme der indischen und ceylonischen Priester war etwas günstiger — 15% — doch reichten auch diese nicht aus, um die entstandenen Lücken vollständig auszufüllen.

Verschiedene Umstände, vor allem die Zahl von 600 Kandidaten des Priestertums, die in zwölf großen Seminarien und Scholastikaten erzogen werden, berechtigen zu der Hoffnung, daß der katholischen Mission Indiens erfolgreichere Tage bevorstehen.

Außerordentliche Bedeutung legt man überall der Ernennung des ersten einheimischen Bischofs des lateinischen Ritus, des hochw. Herrn Pater Franz Tiburtius Roche S. J. von Tutikorin bei. Die großartige Anteilnahme an der Bischofsweihe hat gezeigt, daß auch die einheimische Bevölkerung, selbst Nichtkatholiken, diese Auszeichnung eines Ihrigen als Großjährigkeitserklärung der indischen Katholiken voll und ganz würdigt.

Da auch die Diözese Mangalore geteilt wurde, und die größere Hälfte ebenfalls dem einheimischen Klerus zufallen dürfte — der bisherige Bischof Perini S. J. zieht sich nach Calicut zurück und beginnt wieder von neuem —, wird die Kirche Indiens schon in nächster Zeit einen zweiten einheimischen Bischof haben, dem dann hoffentlich noch viele andere folgen werden. Die Ernennung des Bischofs Roche und die Teilung der Diözese Mangalore bilden einen Markstein in der Missionsgeschichte Indiens.

Begrüßenswert ist auch die in letzterer Zeit einsetzende stärkere Beteiligung der Irländer an dem Missionswerke Indiens, da die irländischen Missionäre mehr als alle anderen die Sympathien der Hindu haben. Ein guter Kenner Indiens, ein Nichtkatholik, schrieb vor einiger Zeit diesbezüglich: „Ich muß gestehen, jenes Christentum, das wir englische Protestanten den Indern bieten, findet keine günstige Aufnahme. Vielleicht wird es tiefer Wurzeln fassen, wenn irische Katholiken es ihnen bringen." Der Augenblick scheint nun gekommen zu sein. Irländer haben große Gebiete Europas für Christus gewonnen, mögen sie in Asien gleiche Erfolge haben!

Berichte über die einzelnen Gebiete liegen nur in geringer Anzahl vor; im großen und ganzen scheint es doch vorwärts zu gehen.

In den Diözesen Bombay und Daman hat die Genossenschaft der Missionsbrüder des heiligen Franziskus — eine deutsche Genossenschaft — erfreuliche Erfolge aufzuweisen. In Bombay arbeiten sie unter den Bhil, in nächster Zeit dürfte schon die Außenstation Barotsch zum Mittelpunkt einer eigenen Mission erhoben werden. Noch günstiger steht es in Daman, wo es den Missionären gelang, unter den ureingesessenen Stämmen der Warti, Dhoria und Dhubla, die noch nie mit einem katholischen Missionär in Berührung gekommen waren, nach fünfzehnmonatlicher Arbeit eine Gemeinde von 238 Getauften und 700 Taufbewerbern zu gründen.

Aehnliches meldet der Missionär von Tschuhari in der Diözese Patna, P. Westropp S. J. Freudigen Herzens berichtet er, daß es ihm gelungen sei, mehrere Gurkha aus Nepal für den christlichen Unterricht zu gewinnen und einen aus ihnen als Erstling dieses kriegerischen Stammes zu taufen. Bisher haben sich die Gurkha von Nepal — das Gebiet stand früher unter der Verwaltung der Tiroler Kapuziner — dem Christentum gegenüber entschieden ablehnend verhalten und jeden Missionsversuch vereitelt.
(„Kath. Missionen" 1923/4, 95 u. 124.)

Aus Assam melden die Missionäre, daß sich dort ein starker Zug zur katholischen Kirche bemerkbar mache und daß man bald auf Massenbekehrungen rechnen könnte, wenn die nötigen Kräfte vorhanden wären. Leider ist das nicht der Fall; 18 Priester, 9 irische Brüder, 10 Loretoschwestern und die 29 Schwestern U. L. Frau sind nicht imstande, allen Anforderungen zu genügen.

Die Salesianer tragen sich daher mit dem Gedanken, ein Noviziat für Eingeborene — zunächst für Mischlinge — zu errichten. An Berufen dürfte es nach Ansicht der Missionäre nicht fehlen, da ja die deutschen Salvatorianer gründlich vorgearbeitet haben. Dermalen zählt das ganze Vikariat 6229 Getaufte und 1479 Taufbewerber.

In Ostbirma ist eine einheimische Schwesternkongregation im Entstehen begriffen. Mittelpunkt derselben ist die Stadt Taungu; die vorläufige Leitung liegt in den Händen der Schwestern von der Sühne aus Mailand.
(„Kath. Missionen" 1923/4, 95, 125.)

Ostindien. Auch in Siam ist zu den vier bereits bestehenden Karmeliterinnenklöstern Hinterindiens — Saigon, Hannoi, Hue und Xien-lien — ein fünftes zu Bangkok dazugekommen. Die Klöster sind zumeist von Einheimischen bevölkert und verfolgen den Zweck, den Segen Gottes über diese schwierigen Missionen herabzurufen.

Dasselbe dürfte der Bischof von Lipa auf den Philippinen intendiert haben, als er in seinem bischöflichen Palais ein Klausurkloster der Schwestern von Steyl errichtete; die ersten Schwestern — je fünf aus Steyl und der nordamerikanischen Filiale zu Philadelphia — sind bereits eingetroffen und haben den Dienst vor dem Allerheiligsten begonnen.

Die Steyler Missionsgesellschaft hat Ende 1923 drei Patres in ihre Abramission und zwei Brüder nach Manila entsandt. Die letzteren sollen in Manila eine Druckerei einrichten. („Steyler Missionsbote" 1924, 28.)

Da die Jesuitenmissionäre von Batavia mit Arbeit überladen waren, traten sie im östlichen Teile Javas die Bezirke Pasaruan, Madura und Baruri an die Karmeliten und Surabaja, Kediri und Rembamp an die Lazaristen ab. Welche Schwierigkeiten die Mission zu überwinden hat, zeigt recht deutlich die Geschichte der Station Ambarawa in der Mitte der Insel. Hier besteht seit längerem eine blühende Schule, die aber nur von auswärts besucht wurde; von den Ortsansässigen sind erst kürzlich die Erstlinge — vier Männer und zwei Frauen — getauft worden. Die Zeit der Gnade scheint also für dieses Gebiet noch nicht gekommen zu sein.

China. Aus China liegt zunächst die Meldung vor, daß der neue Präsident der chinesischen Republik Marschall Tsao Kuen in einem Handschreiben dem Papste seine Ernennung mitgeteilt hat. Der Präsident versichert, er werde tun, was in seinen Kräften steht, um das Verhältnis Chinas zum Heiligen Stuhle zu vertiefen und zu verstärken. Tsao Kuen hat dem apostolischen Vikar von Tsche-ly, Msgr. Fabreque, zu dessen Jurisdiktion ja auch die Hauptstadt Peking gehört, in Anbetracht seiner ihm seit zehn Jahren bekannten Verdienste — der Präsident wirkte dort als Militärgouverneur — zum Präsidentschaftsrat ernannt.

Wichtiger als diese Zeitungsnachricht ist die Meldung der Acta Ap. Sed. (1. Februar 1924), daß die Propaganda den Osten des von italienischen

Franziskanern geleiteten Vikariates Ost-Hupe in drei Präfekturen zerlegt und eine davon dem chinesischen Weltklerus zur selbständigen Verwaltung übergeben habe, wodurch ähnlich wie in Indien eine Großjährigkeitserklärung des chinesischen Klerus zum Ausdrucke kommt.

Der Westen bleibt den italienischen Franziskanern, wird aber in Zukunft den Namen „Vikariat Hankau" führen. Der Osten wird in drei Präfekturen: Han-Yang, Wu-Tschang und Pu-Tschi zerlegt. Die Verwaltung der ersten übernehmen die Missionäre des irischen Seminars vom heiligen Kolumban, die zweite wird nordamerikanischen Franziskanern übertragen und die dritte geht — wie oben erwähnt — an den einheimischen Weltklerus über.

Das Vikariat Ost-Hupe hat noch unmittelbar vor seiner Auflösung einen neuen Blutzeugen erhalten in der Person des Franziskaners Angelus Melotto, der von Räubern verschleppt, und als man das verlangte Lösegeld nicht zahlen konnte, von dem Anführer der Bande getötet wurde.

Die Steyler können aus ihren Missionsgebieten zumeist Erfreuliches berichten. In Süd-Schantung ist die Zahl der Katholiken auf 104.751 und die der Taufbewerber auf 44.000 gestiegen. Der einheimische Klerus hat ein Drittel des Gesamtklerus (65 Europäer, 23 Einheimische) überschritten; das Priesterseminar zählt 38, das Knabenseminar 91 Alumnen, die im Jahresberichte verzeichneten 207.488 Beichten und 344.538 Kommunionen zeigen, daß die Katholiken Süd-Schantungs über die strenge Pflicht des vierten Kirchengebotes hinausgehen.

Die finanzielle Lage war auch im letzten Jahre wenig befriedigend; manches mußte unterbleiben, weil die Mittel fehlten. Trotzdem sind die Erfolge derartig, daß das Vikariat zu den bestentwickelten Missionsgebieten Chinas gehört.

Gelegentlich der Visitation des Generalsuperiors der Gesellschaft in Schantung wurde auch die Uebernahme des neuen Missionsgebietes in Südost-Honan (vgl. 1923, II) durchgeführt. Süd-Schantung mußte wieder den Obern und die ersten Missionäre stellen. Oberer wurde P. Fröwis, seine Begleiter die Amerikaner P. King und P. Clark. Letzterer starb bald nach seiner Ankunft in Honan und bekam in P. Wolf einen Ersatz.

Das Gebiet mit seinen fünf bis sechs Millionen Einwohnern soll recht aussichtsreich sein. Freilich wird es zunächst eine harte Arbeit sein, aber der neue Obere ist ein Mann, der auf eine dreißigjährige erfolgreiche Tätigkeit in China zurückblickt und auf eine hilfreiche Unterstützung seiner Gesellschaft rechnen kann. Möge er uns bald mit einem Berichte über sein Gebiet erfreuen.

Bei Uebernahme des Gebietes fanden die Steyler einen Grundstock von rund 3000 Getauften vor, die sich auf die drei Stationen Yuningfu, Kevamhoes und Sin-gan-chow verteilen. Die letztere ist für später als Mittelpunkt des neuen Missionssprengels in Aussicht genommen. Das ganze Missionsgebiet umfaßt 13 Bezirke, 2 von Osthonan, 11 von Südhonan. Die ganze Provinz Honan zählte 1922 vier Vikariate mit 63.343 Christen unter rund 30 Millionen Heiden.

Der Missionär von Suilai (Manaß) in Ili, P. Hilbrunner, wäre bald einem Mordanschlage zum Opfer gefallen. Der Pater wurde schrecklich zugerichtet, konnte sich aber schließlich retten. Die Einbrecher sind noch nicht entdeckt, aber die ganze Bevölkerung verurteilt das Verbrechen. Zahlreiche Heiden, die früher Feinde der Mission waren, erschienen beim Missionär, um ihm ihre Sympathien auszudrücken. Vielleicht könnte es sogar ein Wendepunkt für die Mission werden!

Der Missionär von Sining hat einen Kundschaftsritt zum „Blauen See" (Kukunor) in Tibet unternommen, da dieses Gebiet dem Oberen von West-Kansu untersteht.

Aus Kao tai, dem äußersten Posten der Steyler in Kansu, berichtet P. Loy, daß er bei Uebernahme der Mission etwa 406 Getaufte und 250 Tauf-

bewerber vorfand. Die Heiden zeigen vorläufig noch gar keine besondere Sehnsucht nach dem Heile, der Boden ist noch hart. Etwas besser scheint es in der Station Kanchow zu stehen. Hier haben sich bereits, wie der Apostolische Administrator P. Buddenbrock schreibt, im Süden des Bezirkes 300 und im Norden 74 Familien zum Christentum gemeldet.

(„Steyler Missionsbote" 1924, 29.)

Auch die Franziskaner arbeiten in den Missionen Chinas in vorbildlicher Weise. Jede Provinz sucht ihr Personal zu vermehren. Am 18. November v. J. empfingen in der Bonifazkirche in San Franzisko vier amerikanische Franziskaner das Missionskreuz, um in ihre unterdessen zur Präfektur erhobene Mission von Osthupe abzureisen.

(„Kath. Missionen" 1924, 5.)

Auch die bayerische Provinz konnte Ende 1923 abermals zwei Patres — P. Hadumar Denzel und P. Oskar Schmitt — nach Nord-Schansi entsenden. Sie zählen nun bereits sechs Patres in ihrer Mission.

(„Antoniusbote" 1924, 28.)

In Fokien haben nun auch nordamerikanische Dominikaner eine Mission eröffnet. Das Missionsgebiet liegt im Vikariate Futschou und grenzt im Westen an die neue Mission der deutschen Salvatorianer.

(„Kath. Missionen" 1923/4, 96.)

Das Bistum Macuo wurde durch Verordnung des Heiligen Stuhles vom 30. Oktober 1923 dem Apostolischen Delegaten von China unterstellt. Nur die mit der portugiesischen Regierung zu regelnden Fragen bleiben dem Nuntius in Lissabon vorbehalten. (A. A. S. 1923, 561.)

Ueberblickt man die Entwicklung der katholischen Mission in China in den letzten Jahren, dann ist man mit Freude erfüllt über diese günstige Wendung. Leider wird die Freude etwas getrübt, wenn man folgendes liest („Antoniusbote" 1924, 26):

„Die protestantische Mission ist erst seit 80 Jahren im Reiche der Mitte tätig, und doch kann sie schon auf große Erfolge zurückblicken. Im Jahre 1922 widmeten sich 130 protestantische Missionsgesellschaften mit zusammen 6200 Missionären (Männer und Frauen) dem Missionsdienste im chinesischen Reiche; 1300 davon waren Pastoren. Im Jahre 1918 unterrichteten die protestantischen Missionäre mit ihren Hilfskräften 191.000 Chinesen. Heute unterweisen sie allein in ihren 6600 Elementarschulen über 184.000 Kinder. Dazu kommen 291 Mittel- und höhere Schulen mit 14.000 Schülern. Die protestantische Presse war schon vor Jahren durch eine Zeitung und eine Zeitschrift vertreten. Demgegenüber kann die katholische Mission, die 200 Jahre eher als die protestantische in China tätig war, nur mit rund 1500 Priestern, ungefähr 200 Brüdern und 1000 Schwestern aufwarten. Das ist noch nicht die Hälfte der protestantischen Missionskräfte. Katholische Elementar- und Religionsschulen sind zwar in großer Zahl vorhanden; aber die mittleren und die höheren Schulen fehlen fast ganz. Im Jahre 1920 zählte man deren im ganzen nur sechs oder sieben. Auch mit der einen katholischen Zeitung und den 21 Zeitschriften bleiben wir hinter den Protestanten zurück."

Japan. Erzbischof Döring ist es gelungen, für sein Vikariat Hiroschima amerikanische Schwestern U. L. Frau (Waltham) zu gewinnen. Die ersten Schwestern übernahmen die Leitung der höheren Mädchenschule in Jokohama. Nach Ankunft weiterer Kräfte sollen sie auch andere Anstalten gründen.

Sibirien. Ueber die Weihe des ersten Bischofes von Wladiwostok berichten die öffentlichen Blätter: „Ende Oktober sah die Stadt Charbin in der Mandschurei, die neben der sehr zahlreichen chinesischen Bevölkerung 200.000 Europäer, meist Russen, zählt, das nie gesehene Schauspiel der feierlichen Weihe eines katholischen Bischofs durch den Apostolischen Delegaten Msgr. Constantini, der aus Peking eigens zu diesem Zwecke sich dorthin begab. Charbin zählt eine zumeist aus Polen bestehende katholische Ge-

meinde mit eigener Kirche. Die Weihe galt dem künftigen Bischof von Wladiwostok Msgr. Karl Sliwowski. Die russische Bahnverwaltung hatte einen mit den päpstlichen Farben geschmückten Sonderwagen zur Verfügung gestellt und in Begleitung des mitkonsekrierenden Bischofs Gaspais, Apostolischen Vikars der Nordmandschurei, kam der Delegat in Charbin an. Außer von den Katholiken wurde er auch von den Zivil- und Militärbehörden offiziell empfangen, ja sogar der orthodoxe Archimandrit von Charbin hatte zur Begrüßung des Vertreters des Papstes zwei Priester entsandt. In der Kirche hielt Msgr. Constantini eine lateinische Ansprache an die Gläubigen, welche der Pfarrer Ostrowski ins Polnische übersetzte. Am 27. Oktober traf aus Wladiwostok Msgr. Sliwowski ein und am nächsten Sonntag empfing er die bischöfliche Weihe mit allem Glanze, den die Umstände gestatteten."

2. Afrika.

Ostafrika. Die östliche Hälfte des Vikariates Bahr-el-Ghazal wurde zur Präfektur Aequatorialnil erhoben. Die Grenze verläuft den Bahr-el-Gebel von seiner Mündung in den Weißen Nil an aufwärts bis zur Provinz Mangolla und folgt dann in südwestlicher Richtung der Westgrenze dieser Provinz. Die Verwaltung der neuen Präfektur verbleibt dem italienischen Zweige der Söhne des Heiligsten Herzens.

Ueber das Vikariat Khartum, aus dem der überwiegende Teil der deutschen Missionäre ausgewandert ist, liegen noch keine genaueren Berichte vor. Das Vikariat untersteht schon seit längerem dem Apostolischen Vikar von Bahr-el-Ghazal und dürfte mit der Zeit ganz an die Italiener übergehen.

Das Vikiarat Dar-es-Salam beginnt sich von den tiefen Wunden, die ihm der Weltkrieg geschlagen, allmählich zu erholen. Die Schweizer Kapuziner — bisher wurden 9 Patres und 9 Brüder ausgesandt — haben bereits im ersten Jahre ihres Wirkens in Ostafrika den vollen Beweis erbracht, daß sie befähigt und entschlossen sind, das von den Benediktinern übernommene Erbe mit Pietät zu pflegen und mit der Zeit auch zu erweitern. Die wertvolle Unterstützung, die sie an den Schwestern von Baldegg finden, sowie die werktätige Anteilnahme der Schweizer Heimat lassen erhoffen, daß die Mission von Dar-es-Salam bald wieder glücklichere Tage sehen wird.

Der Apostolische Präfekt von Lindi, P. Gallus Steiger O. S. B., wendet sich an seine Schweizer Heimat um Hilfe zur Errichtung von Schulen für die Vielen, in denen die Gnade Gottes zu wirken beginnt.

Südafrika. Die im Nordosten von Natal liegende Präfektur Zululand der Benediktiner von St. Ottilien wurde um vier Bezirke (Mtunzini, Eschowe, Nkanshale und Ugutu) mit zwei Missionsstationen erweitert und gleichzeitig zum Apostolischen Vikariate „Eschowe" erhoben. Mittelpunkt des Vikariates dürfte die im Vorjahre gegründete Station Inkamana bleiben.

Bischof Spreiter hat eine Reise nach Amerika unternommen, um die zur Ausgestaltung der Mission nötigen Mittel aufzubringen.

Auch über die Mission der Mariannhiller liegt eine erfreuliche Meldung vor. 25 deutsche Priester und Theologen haben sich entschlossen, nach Südafrika auszuwandern, um dort den Grundstock des neuen Seminars von Mariannhill zu bilden und so der verdienten Missionsgesellschaft den Nachwuchs zu sichern. Um Weihnachten 1923 trat die Karawane von Würzburg aus die Reise an.

Die nördliche Hälfte des Oranjefreistaates, die bisher einen Teil des Vikariates Kimberley bildete, ist zu einer Apostolischen Präfektur erhoben und Präfektur Kroonstad benannt worden. Am 14. November 1923 wurde die deutsche Provinz der Väter vom Heiligen Geist mit der Verwaltung des Gebietes betraut. Kroonstad ist das neunte deutsche Arbeitsfeld in Südafrika.

Mit dieser Neugründung ist die Zahl der deutschen Missionsfelder Südafrikas auf neun gestiegen, die von neun verschiedenen Missionsgesellschaften verwaltet werden: Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria und des heiligen Franz von Sales (Cimbebasien und Groß-Namaland), Söhne und Priester des heiligsten Herzens (Lydenburg und Gariep), Mariannhiller, Benediktiner (Eschowa), Pallottiner (Zentralkapland), Serviten (Swaziland) und Väter vom Heiligen Geist (Kroonstad).

(Im 1. Hefte dieses Jahrganges wäre bei den Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria zu ergänzen und in den Klammern: Cimbebasien und Groß-Namaland zu korrigieren.)

Alter, vor dem Weltkrieg bestandener Besitz sind die Gebiete der Oblaten, der Mariannhiller und der Serviten; die anderen Sprengel sind erst in den letzten Jahren gebildet worden.

Von den unter nichtdeutscher Verwaltung stehenden Missionen Südafrikas, in denen aber zahlreiche deutsche Missionäre — meist Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria — arbeiten, ist in erster Linie die Mission des Basutolandes hervorzuheben. „Im Süden des Basutolandes", so berichtet der Missionär von Bethel, „beginnt die Gnade zu wirken". Als Beweis führt er Folgendes an: „Neben der Mission ist ein Baphuti-Dorf. In den 15 Jahren, seit die Mission besteht, hat sich aus dem Dorfe erst eine Seele bekehrt, die übrigen haben bis heute widerstanden. Aber heute will sich der alte Häuptling seinem Gott schenken und hat zu diesem Zweck seinem Bruder schon Mitteilung gemacht, er scheint nur noch auf Antwort zu warten. Hier ist es nämlich Sitte, dem Familienoberhaupte alles zur Begutachtung vorzulegen. Auch die Oberhäuptlingsfrau der Baphuti hat sich vor mehreren Monaten bekehrt." Das ist der Anfang des Heiles für diesen hartnäckigen Stamm.

(„Monatsbl. der Oblaten" 1924, 48.)

Vor kurzem haben auch die drei ersten eingeborenen Kreuzschwestern ihre Gelübde abgelegt. Zwei der Schwestern kommen auf die Station Emmaus, die dritte nach Samaria. Eine ganze Reihe braver, schwarzer Mädchen hat sich bereits wiederum gemeldet für das Noviziat.

(„Immakulata" 1924, 47.)

Am 7. Juli v. J. feierte Bischof Jakob Crouzet von Fort Dauphin auf Madagaskar den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe. Die Festlichkeiten, die aus diesem Anlasse abgehalten wurden, zeigen, daß das Christentum in diesem Gebiete bereits tief Wurzeln gefaßt hat.

(„Echo aus Afrika" 1924, 25 ff.)

Westafrika. Bischof Keiling, Apostolischer Präfekt von Kubango in Angola, teilt der St.-Petrus-Claver-Sodalität mit, daß er eine 9. Station im äußersten Süden der Präfektur errichtet habe. Die Gründung war eine Notwendigkeit, da die Protestanten, die bereits 32 Stationen besitzen, immer weiter vordringen.

Auch in Französisch-Guinea arbeiten die Missionäre — Väter vom Heiligen Geist — mit Energie, um ihre Schulen auszugestalten. Unlängst wurde ein Knabenheim errichtet, das später zu einer Katechistenschule ausgebaut werden soll. („Echo aus Afrika" 1924, 29.)

Aus der Präfektur Fumban (früher Adamaua) schreibt der Apostolische Präfekt Bischof Plissoneau, daß man von allen Seiten um Katechisten bitte. Nach dem Wunsche der Häuptlinge sollten diese Katechisten auch ein wenig Unterricht im Französischen erteilen können, wozu vorläufig die wenigsten befähigt sind. Für die Mission bedeutet diese Forderung eine neue Auslage, da sie Aushilfskatechisten anstellen muß.

Innerafrika. Der hochw. Msgr. de Boeck von den Vätern von Scheutveld, Apostolischer Vikar von Neu-Antwerpen im Kongostaate, bittet die St.-Petrus-Claver-Sodalität um einen Beitrag zur Anschaffung eines Dampfbootes und begründet dieses Ansuchen mit dem Hinweise, „daß in dieser

Gegend so viele Bekehrungen stattfinden und doch so wenig Priester sind", daß daher die wenigen die Möglichkeit haben sollen, rascher herumzukommen. Gegenwärtig muß der Bischof und die Missionäre die Dampfer der Handelsgesellschaften benützen, die aber sehr unregelmäßig gehen und daher großen Zeitverlust verursachen. Die Protestanten besitzen bereits mehrere Dampfboote, in denen sie in die entlegensten Gebiete vordringen und den katholischen Missionären die geeignetsten Plätze wegnehmen.

Etwaige Spenden nimmt die Sodalität in Salzburg entgegen.

Recht günstig lautet der Bericht des Bischofs Classe von den Weißen Vätern, Apostolischen Vikars von Ruanda. Unter anderem heißt es darin: „Gott sei Dank, unsere Werke entwickeln sich weiterhin, trotz der Ueberanstrengung und der geringen Anzahl der Missionäre, sehr günstig. Wir haben schon über 25.000 Neugetaufte. Die Bevölkerung ist uns günstig gesinnt. Die Häuptlinge haben sich mit den Missionären befreundet und schätzen und lieben sie. Von allen Seiten bitten sie uns um Katechisten und Schulen."
(„Echo aus Afrika" 1924, 14.)

3. Amerika.

Nordamerika. In den Vereinigten Staaten sind die katholischen Seminarien und Vorbereitungsschulen religiöser Orden überfüllt. Die Zahl der katholischen Priester hat im letzten Jahre um 496 zugenommen und beträgt jetzt 22.545 gegen 22.049 im Jahre 1922. Diese erfreuliche Zunahme verdankt man hauptsächlich dem katholischen Studenten-Missionskreuzzug, der mit seinen 200.000 Mitgliedern ungemein erfolgreich wirkt.

Nach statistischen Angaben hat die schwarze Bevölkerung der Vereinigten Staaten in den letzten zehn Jahren um anderthalb Millionen zugenommen, und zwar nicht infolge der Einwanderungen, sondern ihrer hohen Geburtenziffern. Katholische Neger werden rund 250.000 verzeichnet. 175 Priester und ungefähr 700 Schwestern widmen sich ausschließlich der Negermission, 50 Priester schenken ihr einen Teil ihrer Zeit. Fünf Priester — ein Weltpriester, zwei Josephiten und je ein Mitglied der Kongregation vom Heiligen Geist und des Lyoner Seminars — und 323 Schwestern gehören der Negerrasse an.

Zur Ausbildung für das Priestertum stehen den Negern die Seminarien von St. Anton zu Highwood (Neu-Jersey) und von St. Augustin zu Bay St. Louis (Missouri) offen. Das erstere untersteht dem Lyoner Seminar, das letztere der Steyler Missionsgesellschaft.

Seit einiger Zeit wendet man von katholischer Seite auch der gewerblichen Ausbildung der Neger mehr Aufmerksamkeit zu, desgleichen der Ausbildung an Hochschulen. Bisher lag die Führung der Neger in ihrem Kampfe um die Gleichberechtigung fast ausschließlich in den Händen von religiös gleichgültigen oder religionsfeindlichen Männern. Der 1907 ins Leben gerufene Ausschuß zur Förderung der Mission unter den Farbigen hat sich bewährt; es ist zu hoffen, daß er in Zukunft noch Tüchtiges leisten wird.
(„Kath. Missionen" 1923/4, 125.)

Aus Alaska meldet der Missionär P. Jette S. J. einen schönen Beweis der Anhänglichkeit und Dankbarkeit der dortigen Eskimos. Der Missionär war so schwer erkrankt, daß sein Leben nur mehr durch eine rasche Operation gerettet werden konnte. Die katholischen Eskimos brachten ihn nun auf Hundeschlitten in einer Fahrt von mehreren hundert Meilen nach Juneau, von wo ihn dann Bischof Coimart zu Schiff nach Seattle befördern ließ. Die Operation gelang und der Missionär war gerettet dank der Entschlossenheit seiner Eskimos.

Auf Veranlassung der Kolumbusritter wurde in der Provinz Ontario ein prachtvolles Denkmal errichtet zur Erinnerung an das erste heilige Meßopfer, das in Kanada am 12. August 1615 von dem P. Josef von Carou aus

dem Franziskanerorden gefeiert wurde. Dieser heiligmäßige Missionär war der erste Weiße, der in dieser Gegend das Evangelium verkündete, weshalb er auch den Namen „Apostel der Huronen“ bekommen hat.

Kanada weist bei einer Gesamtzahl von 8,788.483 Einwohnern schon 3,383.663 Katholiken auf. Die Gruppe der römischen Katholiken ist die stärkste Gruppe der Konfessionen in Kanada.

Am 22. und 23. Oktober v. J. wurde zu St. Boniface unter größter Anteilnahme der Bischöfe, der Geistlichen und des Volkes des kanadischen Westens die hundertste Wiederkehr des Geburtstages — 23. Juli 1823 — des Erzbischofs Alexander Taché von St. Boniface begangen. Erzbischof Taché starb am 22. Juni 1894. Auf dem Gebiete, das einstens ihm allein unterstellt war, gibt es heute 12 Erzbischöfe und Bischöfe, 373 Weltpriester, 359 Ordensmänner, 1726 Schwestern und eine katholische Bevölkerung von 369.400 Seelen. Taché gehört nicht nur zu den größten Bischöfen, sondern auch zu den hervorragendsten Staatsmännern Kanadas.

(„Monatsbl. der Oblaten“ 1924, 22.)

Südamerika. Einige während des Krieges aus der englischen Kolonie Trinidad ausgewiesene deutsche Geistliche, darunter zwei Benediktiner, haben sich nach Venezuela gewendet, wo sie infolge Verwendung des Internuntius Pietropaoli in vorstädtischen Pfarreien von Caracas und in dem deutschen, fast rein katholischen Bauerndorf Tovar Anstellungen erhielten. Vor kurzem wurde nun in unmittelbarer Nähe von Caracas eine Niederlassung deutscher Benediktiner gegründet. Die Gründung wurde allseitig mit Begeisterung aufgenommen.

Brasilien hat im Dezember 1923 die Zerlegung der Diözese Nictheroy zu verzeichnen. Der westliche Teil heißt nun Bistum Barra do Parahy, der östliche Bistum Campos, der mittlere behält den alten Namen. Alle drei Bistümer unterstehen der Metropole Rio de Janeiro.

In Südbrasilien (Rio Grande do Sul) entwickeln deutsche Ordensleute eine überaus segensreiche Tätigkeit. Von den männlichen sind besonders die Jesuiten, Pallottiner, Franziskaner und die Mitglieder der heiligen Familie hervorzuheben, von den weiblichen die Franziskanerinnen von Haidhuisen, die schon seit mehr als 50 Jahren sowohl in der Erziehung als in der Krankenpflege tätig sind, und die aus Ermland stammenden Katharinen-Schwestern.

In Argentinien mehren sich die protestantischen Sekten und Kirchen. Ihre Kollegien werden vielfach von Katholiken besucht.

4. Australien und Ozeanien.

Der Apostolische Delegat von Australien, Erzbischof Cattaneo, hat von Sydney aus den deutschen Missionären Neuguineas einen Besuch abgestattet und dann der feierlichen Uebergabe des Vikariates Ostguinea an den mitgekommenen Bischof Wolf beigewohnt.

Neuguinea. Die letzten Nachrichten lauten überaus günstig. Aus der Station Wewäk schreibt der Steyler P. Averbeag: „Es ist gegenwärtig ein Zug zum Christentum bemerkbar, wie nie zuvor. Verschiedene Stämme mußte ich abweisen, weil ich die Arbeit nicht zu bemeistern vermochte. Stämme, die jahrelang dem Missionär abhold und dem Christentum unzugänglich waren, erscheinen jetzt aus ganz freien Stücken auf der Station und bitten, ihnen einen Priester zu schicken oder auf der Station bleiben zu dürfen, um getauft zu werden. Früher hat man so etwas nie erlebt; man mußte die Leute bitten, ja sie drängen, wenn man sie haben wollte. Unser Nachbardorf blieb über acht Jahre dem Christentum abhold. Jetzt, nachdem zehn Erwachsene den Anfang gemacht und getauft sind, will die ganze Ortschaft katholisch werden.“ („Steyler Missionsbote“ 1924, 31.)

Von den 285.000 Einwohnern der Sandwichinseln sind nach den neuesten Angaben 70.000 katholisch. Das Missionspersonal besteht aus vierzig Priestern und acht Brüdern der Picpusgenossenschaft, 31 Marianisten-Schulbrüdern, 50 Picpusschwestern und 25 Franziskanerinnen. Die Zahl der einheimischen Priester beträgt erst drei, die der einheimischen Schwestern bei zwanzig.

Den größten Prozentsatz der Bevölkerung — 110.000 — machen die Japaner; es folgen dann die Portugiesen mit 28.000, die Chinesen mit 24.000, die Filipinos mit 22.000 Seelen; die einheimische Rasse macht kaum ein Sechstel der Gesamtbevölkerung aus. („Kath. Missionen" 1923/4, 70.)

Die katholische Bevölkerung Australiens und Neuseelands beträgt heute mehr als 1,200.000, die von 9 Erzbischöfen und 19 Bischöfen geleitet werden.

5. Europa.

Frankreich. Am 6. Oktober 1923 wurde der russische Archimandrit (Erzabt) Sergius Dubitsch, der früher Vorsteher der russischen Kirchen in Oesterreich-Ungarn und Deutschland war, von Msgr. Chaptal, Koadjutorbischof von Paris für die Ausländer, in die Kirche aufgenommen. Er ist der erste russische Prälat seit dem Konzil von Florenz (1439), der zur katholischen Kirche zurückkehrt.

In Lille wurde ein Seminar zur Heranbildung von russischen Priestern des slawischen Ritus eröffnet. Die Leitung wurde den Dominikanern der Provinz Paris übertragen, die Aussichten für einen hinreichenden Nachwuchs sollen günstig sein.

Italien. In Rom ist vor einigen Monaten ein „Internationales Franziskaner-Hilfswerk für die Aussätzigen" von dem Arzt Dr Vinzenz d'Amato, Professor der Universität Rom, ins Leben gerufen worden. Ehrenvorsitzender ist der Minoritengeneral, Vorsitzender der Gründer, Direktor und Sekretär der Franziskaner P. Silvestri. Ein Fünferrat, bestehend aus drei Franziskanern, einem Kapuziner und einem Picpuspater, führt die Geschäfte.

Zweck der neuen Vereinigung ist die Unterstützung aller Aussätzigenanstalten der katholischen Mission, gleichgültig, welcher Ordensgenossenschaft sie angehören.

Sitz des Hilfswerkes ist das internationale Franziskanerkolleg in Rom, Via Merulana 124, Organ die Zeitschrift „Le Missioni Franciscane".

Die Höhe des Mitgliedsbeitrages ist dem Einzelnen überlassen; wer 100 Lire spendet, bekommt den Titel eines „Wohltäters", mit 500 Lire den eines „verdienten Mitgliedes", und wer 2000 Lire aufbringt, der wird „Gründer". Das Werk ist international und verdient daher allseitige Unterstützung. („Kath. Missionen" 1923/4, 126.)

Deutschland. Der bayerische Ludwig-Missionsverein, der seit 79 Jahren selbständig gesammelt und seine Gaben verteilt hat, ist im Dezember 1923 wieder dem allgemeinen Werke der Glaubensverbreitung beigetreten. Nach der Verlegung der Zentralleitung von Lyon nach Rom war kein Grund mehr für eine getrennte Tätigkeit. Der aufgelöste Verein hat nun Sitz und Stimme im Zentralrat.

Trotz der bitteren Not, die in vielen Gegenden Deutschlands herrscht, wurden die Priester-Missionskonferenzen wieder aufgenommen.

Auch der Missionsausschuß der deutschen Katholiken hat in Würzburg getagt und sich hauptsächlich mit der Missionsausstellung in Rom im Jahre 1925 beschäftigt. Nicht nur die deutschen Missionsgesellschaften, sondern auch die heimatliche Mission soll bei dieser Feier würdig vertreten sein.

Oesterreich. Der Rechenschaftsbericht des Franziskaner-Missionsvereines für Oesterreich (Generalprokuratur in Hall, Tirol) konstatiert, daß in den Jahren 1922/23 wacker gearbeitet wurde und die Zahl der Mitglieder um einige

Tausend zugenommen habe. Nicht nur Tirol, sondern auch Niederösterreich und Steiermark nahmen an diesem erfreulichen Aufschwunge Anteil.

Ueber die Missionsarbeit in China lauten die Berichte befriedigend. Die Arbeit ist viel und reichlich, dafür ist aber auch die Ernte „gut, ja sehr gut", denn es weht wirklich die Gnade Gottes über das Reich der Mitte.

Dagegen leidet die Mission von Bolivia bittere Not, da ihr infolge Geldentwertung die europäischen Absatzgebiete für ihre Produkte verloren gegangen sind und damit die wichtigste Einnahmsquelle versiegt ist.

Tschechoslowakei. Im Jesuitenkollegium zu Mariaschein wurde eine Apostolische Schule errichtet. Der Missionsgedanke macht unter zielbewußter Führung erfreuliche Fortschritte.

Auch die böhmische Franziskanerprovinz arbeitet fleißig für den Missionsgedanken, namentlich die Prokuratoren von Mährisch-Trübau, Kaaden, Arnau und Eger.

Ungarn. Der Priesterbund und der Verein der Glaubensverbreitung sind bisher nur in der Erzdiözese Kalocsa eingeführt. Die Missionsarbeit liegt hauptsächlich bei den Marianischen Kongregationen. Auch verschiedene Flugschriften verfolgen den Zweck, den Missionsgedanken unter das Volk zu bringen.

Sammelstelle. Gesamtsumme der bisherigen Einnahmen: 555.335 K. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstattung und Verwaltung.

Kirchliche Zeitläufe.

1. Ein lutherischer norwegischer Pfarrer über Katholizismus und Protestantismus. — 2. Der Glaube protestantischer Pastoren. — 3. Das lateinische Patriarchat von Jerusalem.

1. **Ein lutherischer norwegischer Pfarrer über Katholizismus und Protestantismus.** Es ist geradezu erstaunlich, zu sehen, wie weit in letzter Zeit zahlreiche Geistliche der norwegisch-lutherischen Staatskirche auf dem Wege nach Rom gekommen sind. Was sie ungescheut öffentlich darüber schreiben, kann selbst katholische Leser in ihrem heiligen Glauben stärken. Man lese zum Beispiel, was am 28. Dezember 1923 der lutherische Pfarrer von Seljord Sigurd Rosseland in dem zu Skien erscheinenden Tageblatt „Varden" geschrieben:

I.

„Inmitten der zusammengestürzten, rauchenden Ruinen des Weltkrieges steht ein einsamer Bau unbeschädigt da. Es ist die katholische Kirche. Während andere Kirchen- und Konfessionsgemeinschaften an Mangel an innerer Einheit und innerem Zusammenhang leiden, ihre Kraft in theologischen Streitigkeiten verschleudern oder von Politik und Materialismus verschlungen werden, hat die katholische Kirche unbedingt an innerer Kraft und äußerer Macht gewonnen. — Der mächtigste Mann der Welt ist der Papst zu Rom, dem 320 Millionen Menschen unbedingt gehorchen. — Mit ihrer mächtigen Autorität, ihrer langen, zusammenhängenden Geschichte, ihrer Schönheit und Begeisterung hat die katholische Kirche auch alle Bedingungen, um einen tief eingreifenden Einfluß

auszuüben, besonders in der Jetztzeit, wo so viele Ideale zerstoben sind und der Sinn Ruhe und Sicherheit unter einer beschützenden Autorität sucht.

Besonders in Deutschland, dem Mutterlande der Reformation, macht der Katholizismus eine mächtige Propaganda. In Württemberg zum Beispiel, wo das konfessionelle Stärkeverhältnis einigermaßen gleich ist, werden Kirchen, Klöster und Schulen gebaut und viele Konversionen gemacht. Ich wohnte vor einiger Zeit einer Religionskonferenz zu Stuttgart an. Ein Jesuitenpater behandelte in sieben Vorträgen unter großer Beteiligung die Prinzipien der katholischen Kirche. Die mächtige Liederhalle war gedrängt voll. Ein lutherischer Priester versuchte kurz nachher eine Widerlegung in der Leonhardskirche. Die Widerlegung war sehr matt und der Besuch auffallend gering.

Tatsache ist, daß der Protestantismus trotz seiner Idealität nur sehr schwer seine historische Berechtigung verteidigen kann, wenn man nach seinem religiösen Verdienst fragt. Ein deutscher Theologieprofessor, dem niemand Konservativismus nachsagen kann, sagte mir: „Im großen Ganzen hat die Reformation dem christlichen Leben keinen Nutzen gebracht.‘ Henrik Ibsen schreibt in einem Briefe: „Ich wohne vorzugsweise in katholischen Ländern, weil ich die Katholiken für bessere Menschen halte als die Protestanten.‘

Der Protestantismus leidet an einer doppelten Schwäche. Da ist zunächst der auf die Spitze getriebene Individualismus. Die souveräne religiöse Persönlichkeit von Angesicht zu Angesicht gestellt mit Gott ohne Vermittler oder Vermittlungsanstalt, ist das eigentliche Prinzip des Luthertums. Das ist selbstverständlich auch das einzig Richtige, das einzig Ideelle.[1]) Aber es ist ein unpraktisches Prinzip. Es paßt für starke, freigemachte Persönlichkeiten wie Luther (!) und andere. Für gewöhnliche Menschen paßt es nicht. Auf allen Gebieten des Lebens stützt man sich auf Autoritäten; aber bei den tiefsten und ernstlichsten Fragen des Lebens soll der einzelne Mensch allein stehen, zitternd unter dem Ernste der Verantwortung der Ewigkeit, ohne eine feste Autorität, auf die er sich stützen könnte!

Und es ist ein gefährliches Prinzip. Gefährlich, weil es leicht in Leichtsinnigkeit mißbraucht werden kann — davon habe ich viele Beispiele gesehen —; gefährlich, weil es auflösend wirkt im Leben der Gemeinde und in der Lehre des Christentums. Wie viele ‚dogmatische Systeme‘ gibt es nicht im Luthertum? Welch ein Unterschied zwischen Gisle Johnsen und Ording (der erstere verstorbener ‚bibelgläubiger‘, der letztere ultramodernistischer Theologieprofessor an der Universität Christiania). Welche Verwirrung muß nicht entstehen in einer Glaubens-

---

[1]) Nein, so hat Christus es nicht gewollt. Er hat die Apostel und deren Nachfolger zu seinen Stellvertretern gesetzt: „Christus selbst hat die einen .... als Hirten und Lehrer eingesetzt, auf daß wir nicht wie unmündige Kinder seien, hin- und herschwankend und umhergetrieben von jedem Winde der Lehre“ (Eph. IV. 11 bis 14).

lehre, die dem Individualismus preisgegeben ist? Ja, aber unsere Kirche hat doch ihre Normen, ihre fünf Bekenntnisschriften! Ich frage: Wie viele norwegische Theologen kennen diese Schriften, deren Studium normal ein Glied in der Priesterausbildung sein sollte? Tatsächlich spielen die Normen der Kirche keine Rolle in der theologischen Wissenschaft unserer Zeit.

Gegenüber dieser Verwirrung kommt in majestätischer Ruhe die alte katholische Kirche mit ihrem Ansehen und ihrer Autorität, ihrer ehrwürdigen, Jahrhunderte hindurch entwickelten, von frommen Theologen zusammengefügten Christenlehre, beruhend auf der Ueberzeugung, daß Jesus Christus selbst die Kirche gestiftet, sie zum Licht der Welt und zum Weg der Seligkeit gemacht hat und sie noch immer durch seinen Geist leitet. Als Gesandter an Christi statt, eingesetzt von Gott selbst verkündet der Priester den Glauben und die Lehre seiner Kirche, verwaltet er die Sakramente, legt er seine Hand auf das Haupt des reumütigen Sünders, gibt er dem Sterbenden die letzte Salbung, während die Anwesenden im Gebete knien.

Daß diese objektive, sozusagen handgreifliche Form, in der hier das Christentum auftritt, einen tiefen Eindruck auf das religiös bewegte Gemüt ausübt und stark völkererzieherisch wirkt, wird kaum jemand in Abrede stellen.

Man kann auch nicht in katholischen Ländern reisen, ohne einen tiefen Eindruck von dem breiten Platz zu erhalten, den die Kirche im Volksbewußtsein einnimmt, von der Liebe und Ehrfucht, womit sie umfaßt wird, der Schönheit und dem Reichtum, mit denen sie ausgestattet ist, der vornehmen Kultur, welche überhaupt das kirchliche Leben prägt. Und man fühlt schmerzlich unsere eigene Armut.

Die Reformationsgeschichte selbst und die Geschichte der lutherischen Theologie ist auch in Wirklichkeit in einem höheren oder minderen Grad ein Fortgleiten von dem Prinzip Luthers, das zwar idealistisch war, aber den Keim zur Auflösung der Gemeinde und dem Ruin der Kirche in sich trug. Man sehnt sich nach Einheit in der Glaubenslehre, man tappt nach Autorität, in den wichtigsten Fragen des Lebens sucht man eine Stütze in etwas, das außerhalb des eigenen wankenden Glaubens liegt.

Der Kirchenstreit, der jetzt in unserem Lande gekämpft wird, ist nichts anderes als ein Zusammenstoß zwischen dem lutherischen Individualismus, vertreten durch die moderne subjektivistische Theologie mit der unbegrenzten Forschungsfreiheit und der allgemein menschlichen, in einem tief religiösen Bedürfnis begründeten Sehnsucht nach Festigkeit und Objektivität in der Glaubenslehre. Der prinzipielle Unterschied zwischen der konservativ-lutherischen und der katholischen Theologie liegt darin, daß für die erstere der Papst auf der Wartburg wohnt, für die letztere zu Rom.

Die letzten Sommer auf einem Kongreß auf der Wartburg versuchte Vereinigung aller evangelischen Landeskirchen zeugt vielleicht mehr von Schwäche als von Stärke. — Nur der Schwache bedarf der Stütze.

— Auch die starke Betonung des normativen Charakters der Bekenntnisschriften auf der Konferenz ist ein Schritt von der Wartburg nach Rom.

Die zweite unheilvolle Schwäche der lutherischen Kirche ist ihre Zusammenkoppelung mit der Politik. — In diesem Bündnis hat notwendigerweise die Kirche den kürzesten Strohhalm ziehen müssen. — Wir kennen das weniger in unserem eigenen Lande. Aber in Deutschland mußte man dafür büßen. — Niemand hat während des Krieges und nachher so viel gelitten wie die evangelische Kirche. Durch die Revolution im Jahre 1918 verlor sie ihr Oberhaupt, den Kaiser, den König, den Fürsten. Die sozialistische Staatsleitung zeigt wenig Verständnis für die Arbeit der Kirche. Zu Hamburg wurden alle Priester plötzlich dem Elend preisgegeben. — Zu Dresden mit etwa 100 Priestern ist nur ein Bruchteil von diesen so bezahlt, daß sie davon leben können. — Ich kenne persönlich Priester, die von einem Gehalt leben müssen, das nicht 8 bis 10 norwegischen Kronen entspricht. — Die Verwirrung in der Kirche ist groß, die Gleichgültigkeit und der Abfall noch größer. Man spricht von 200 Sekten in Deutschland!

In ihrer von der Wurzel bis zum Gipfel durchgeführten Selbstregierung hat die katholische Kirche einen größeren Vorteil. Das Verhältnis zum Staat wird durch Konkordate geregelt. Sonst steht die Kirche frei und kann sie, unbehindert von politischen Rücksichten und wechselnden politischen Regierungsformen, ihr Wesen entfalten und nach ihrer Bestimmung wirken. Deshalb ist sie nicht nur ungeschädigt durch den Weltbrand hindurchgekommen, sondern sie hat auch ihre Stellung beträchtlich gestärkt. In der Brandung der Zeit steht sie wie der Fels die Jahrhunderte hindurch."

II.

„Es ist unbedingt ein Mangel unserer Priesterausbildung, daß sie keine Kenntnis von der katholischen Theologie, dem katholischen Kirchenleben und der katholischen Seelsorge gibt. Das katholische Christentum war doch einmal norwegisches Christentum, und zwar in unserer glänzendsten Zeit. Mit Kenntnis kommt Verständnis, mit Verständnis Versöhnung.

Mehr vorurteilsfrei sind in dieser Beziehung die Katholiken. ‚Hier studieren wir vorzugsweise evangelische Theologie', sagte mir Dr theol. W., als ich mich vorigen Winter im Kloster Beuron aufhielt. Na, das war Uebertreibung; aber Tatsache ist, daß man gründlich und vorurteilsfrei sowohl evangelische als katholische Theologie studiert.

‚Wir wollen nur die Wahrheit.' Welhausen und Strauß, Harnack und Gunkel werden ebenso eifrig studiert wie Origenes und Augustin. Die dunklen Blätter des Papsttums sucht man nicht zu verdecken. Die Päpste, deren Handlungen und Wandel Tadel verdienen, stellt man in dem Lichte der wissenschaftlichen Kritik dar, die pseudoisidorischen Dekretalen studiert man ebenso vorurteilsfrei wie die Schriften Tertullians.

Der Unterschied zwischen den zwei Konfessionen, der für den äußeren Blick überwältigend zu sein scheinen kann, erscheint bei einer ruhigen

und sachlichen Untersuchung noch so gering. In der Hauptsache beschränkt er sich auf folgendes: Die evangelische Theologie erkennt nur eine Glaubensquelle an, die Heilige Schrift, während die katholische theologische Wissenschaft zwei Glaubensquellen anerkennt, die Schrift und die Ueberlieferung. Die katholische Auffassung erweist sich der lutherischen ebenbürtig, vielleicht überlegen. Vorab ist nämlich die Ueberlieferung unbedingt älter als die Schrift. Das Neue Testament ist der literäre Niederschlag der christlichen Ueberlieferung; und außerdem war es mit Hilfe der Ueberlieferung, des Episkopates und der Glaubensregel, daß die Heiligen Schriften zum Kanon gesammelt wurden. Das Neue Testament in seiner jetzigen Gestalt liegt erst fertig da gegen das Jahr 400, nachdem das Konzil von Karthago (397) den umstrittenen 2. Brief Petri und den 2. u. 3. Brief von Johannes als kanonisch anerkannt hatte. Aber zu der Zeit hatte die Struktur der kirchlichen Organisation schon feste Gestalt angenommen."

III.

„Es ist unter den katholischen Theologen eine weitverbreitete Ueberzeugung, daß alle Sektenkirchen in absehbarer Zeit zu der großen Mutterkirche zurückkehren werden. Möglich ist auch, daß die lutherische Reformation ihre Rolle ausgespielt hat. Wie Großes sie geschaffen hat, mag die Zukunft beurteilen.

Eines ist jedenfalls sicher: durch die Völker — auch das unserige — wogt eine offenbare katholische Strömung, eine Flucht vom Individualismus, ein Seufzer nach Ruhe unter einer beschützenden Autorität. Was unsere kranke, müde Zeit braucht, ist ein lebendiger Glaube an einen lebendigen Gott. Möglich, daß die katholische Christentumsform in ihrer Hoheit und kindlichen Frömmigkeit am besten geeignet ist, Gottesfurcht in das Bewußtsein unserer Zeit hineinzupflanzen."

So der lutherische Pfarrer. Wie er, so können auch viele, viele andere sich nicht enthalten, ihrer Sehnsucht nach der Mutterkirche öffentlich Ausdruck zu verleihen, und die Landespresse beeilt sich, ihre ernsten Worte ihren protestantischen Lesern zu übermitteln. Wenn ich der schweren Tage gedenke, wo wir mit einer Handvoll Priestern die Mission gründeten in einem Lande, wo es noch bis 1845 einem katholischen Priester gesetzlich unter Todesstrafe verboten war, Norwegen zu betreten, und die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche mit Verbannung und Vermögenskonfiskation bestraft wurde; wenn ich mich an den bitteren Fanatismus erinnere, mit dem man uns auf allen Gebieten begegnete, und nun am Abende meiner Wirksamkeit und meines Lebens noch erlebe, wie in keinem Lande die katholische Kirche größere Freiheit genießt, als in diesem selben Norwegen, wie Tausende den Weg zur Mutterkirche gefunden und Hunderttausende kein Hehl aus ihrer Sehnsucht nach der Mutter machen, wie könnte ich dann anders als mit dem greisen Simeon beten: „Nun laß, o Herr, deinen Diener in Frieden hinscheiden, denn meine Augen haben dein Heil gesehen."

† J. O. Fallize, Erzb. v. Chalcis, resign. Apost. Vikar
von Norwegen u. Spitzbergen.

2. **Der Glaube protestantischer Pastoren.** Zur richtigen Beurteilung des heutigen Protestantismus dürfte eine nähere Kenntnis des Glaubens der Prediger nötig sein, die nicht leicht zu gewinnen ist. Ich glaube daher weiteren Kreisen der katholischen Theologen aus meiner Diasporatätigkeit einige Erfahrungen als Material bieten zu sollen.

Im Winter 1920/21 hielt ich in Magdeburg einen öffentlichen Religionsvortrag für Wahrheitsfreunde aller Bekenntnisse, dem auch der dortige Superintendent Dr Schneider anwohnte. Seinen Wunsch, an den Vortrag eine Diskussion zu knüpfen, mußte ich ablehnen, dafür aber gab er in der „Magdeburgischen Zeitung" Nr. 145 am 27. Februar 1921 eine Kritik, aus der folgende Stellen für den persönlichen Glauben der Pastoren lehrreich sind:

„Ein Grundfehler des Vortragenden schien mir der zu sein, daß er die äußere Form der Erzählung für historische Tatsachen nahm, also nicht die heute noch gültigen Glaubensgedanken von dem überlieferten Gewande alter Schöpfungsmythen und Erzählungen unterschied. Wer sich auf diesen Standpunkt stellt, der sehe, wie er damit fertig werde; zu beneiden ist er in dieser Stellung nicht."

Wo allerdings ein unfehlbares Lehramt fehlt, das den gültigen Glaubensinhalt von dem Gewande allein sicher unterscheiden kann, da ist eine solche Unterscheidung reine Willkür. Der Kritiker wurde noch zu den gläubigen Pastoren gezählt, spricht aber von ungültigen Schöpfungsmythen in der Bibel. Zum Verständnis sei bemerkt, daß ich keineswegs etwa das Sechstagewerk als Ergebnis von 6×24 Stunden erklärt oder den Zaun des Paradieses beschrieben habe, sondern die vernünftige, aber gläubige, katholische Auslegung kurz dargelegt habe.

„Was mußte der Redner als Vertreter der katholischen Kirche alles wissen! Ueber Hölle, Vorhölle, über Christi sogenannte Höllenfahrt, über Wunder und deren Beweiskraft für die göttliche Sendung des Moses und Jesu . . ." Durch die Frageform umgeht der Kritiker nur die direkte Behauptung, daß der Vertreter der katholischen Kirche all diese Dinge nicht glauben kann, aber als seine Ueberzeugung vortragen müsse, wissen muß. Was der Kritiker selbst von dem Artikel: Abgestiegen zu der Hölle! und von der Beweiskraft mythischer Wunder hält, läßt sich aus obiger Darstellung erkennen.

Durch einen Satz aber verriet genannter Herr seine Unkenntnis in catholicis; meine Darlegungen über katholische Gewissensfreiheit gab er zwar nicht ganz genau wieder, fügte dazu aber eine alles erklärende Frage:

„Der Vortragende sagte, daß auch für den Katholiken das Gewissen die höchste Instanz bei sittlichen Entscheidungen sei; Priester, Bischof und Papst seien nicht mehr Stellvertreter Gottes, falls sie mein Gewissen verletzen. Klingt das nicht so kühn und frei wie Luthers Wort zu Worms vor Kaiser und Reich?! Aber, Herr Pfarrer, wird das auch der Herr Bischof gutheißen?"

Darauf konnte ich dem Kritiker die beruhigende Antwort geben, daß im amtlichen Katechismus des Diözesanbischofs steht: Man darf den

Vorgesetzten (dazu gehört auch der Papst) nicht gehorchen, wenn sie etwas befehlen sollten, was vor Gott unerlaubt ist. Gott erlaubt aber nicht, gegen sein Gewissen zu handeln, selbst wenn es falsch orientiert wäre. Die katholische Lehre darüber war dem Kritiker völlig unbekannt.

Als der Streit um die Präambel der Kirchenverfassung die Gemüter der Protestanten stark erregte, suchten liberale Pastoren in öffentlichen Versammlungen gegen jegliche Dogmenfestsetzung Stimmung zu machen und beriefen sich auf die sogenannte evangelische Freiheit im Glauben. Ein gläubiger Pastor, der nicht genügend zu Worte kommen konnte, berief nun seinerseits eine Versammlung zwecks Abrechnung mit den Freigeistern, die eigens eingeladen waren, aber nicht erschienen. Sie wären sonst genötigt worden, offen zu sagen, was sie glauben oder vielmehr nicht glauben. Das gläubige Volk wurde nun gewarnt vor den Predigten dieser Liberalen. Der Redner verlas mehrere Predigten, die tiefgläubig klangen. Das Publikum hörte andächtig zu, dann kam die Erklärung: Diese Predigt stammt von einem Pastor, der nichts davon glaubt! Der Katholik ist geneigt, zu fragen: Ist das denn kein Betrug? — Ich warf im Gespräch mit verschiedenen Pastoren gläubiger Richtung auch diese Frage auf. Es waren mir protestantische Geistliche bekannt, die eben noch zugaben, daß Jesus wohl gelebt habe, ein großer Religionsstifter sei, aber nicht recht sagen wollten, ob Jesus oder Luther die größere Bedeutung habe; von der wirklichen persönlichen Gottheit Jesu war keine Rede. Dennoch predigten sie über die Gottheit Christi, von seiner göttlichen Lehre, seinem göttlichen Leben und Beispiel, aber all das in dem Sinne, daß Jesus Göttliches in sich dargestellt und verkörpert habe. Wozu aber all diese Phrasen? — Die Erklärung liegt darin, daß auch die Pastoren stolz und eifersüchtig auf ihre sogenannte evangelische Glaubensfreiheit sind. Der Protestant braucht ja keineswegs den ganzen Inhalt der Predigt als Glaubenswahrheit anzunehmen, sondern wählt sich daraus, was ihm gefällt. Gläubige Gemeinden wählen darum auch positiv gerichtete Prediger, die freisinnigen Gemeinden aber bevorzugen Freidenker. Immerhin aber ist es unmöglich, zwei Protestanten zu sammeln, welche in allen Glaubensfragen einer Meinung sind. Der Prediger kann daher auch unmöglich allen Zuhörern gerecht werden, wenn er überhaupt tiefer auf Glaubenswahrheiten eingeht. Dogmatische Predigten sind im Protestantismus verpönt, sie erregen zu viel Kritik und spalten die Gemeinden. Ein jüngerer Pastor erklärte mir, daß er z. B. eine Predigt über die Trinität nie gehalten und nie gehört habe. Um sich möglichst auf den Glaubensdurchschnitt der Gemeinde einzustellen, ist der Prediger geradezu genötigt, allgemeine Wendungen zu gebrauchen, die so und anders je nach Stellung der Hörer verstanden werden können und daher leicht zu puren Phrasen werden. Die Ansicht, daß der Prediger nicht glaubt, was er predigt, ist übrigens hier im Volke allgemein. Der Hörer braucht es nicht zu glauben, wie soll denn der ebenso freie Prediger dazu gehalten sein? Er betrachtet sich als Sprachrohr der Gemeinde, die in seiner Predigt mehr Erbauung als dogmatische

Belehrung sucht. Wie aber der Prediger für die Gemeinde keine lehramtliche Autorität ist, so auch die Gemeinde nicht für den Prediger. Kommt also ein ungläubiger Prediger in eine Gemeinde, die etwas mehr glaubt wie er, so muß er sich mit gläubig klingenden Worten über die Situation hinweghelfen, behält sich aber selber die Freiheit vor, zu denken und zu glauben, was er für gut hält, wie das jeder Zuhörer ebenso tut oder doch im Protestantismus tun kann. Wir dürfen also nicht unsere katholischen Begriffe ohne weiteres auf diese protestantischen Verhältnisse übertragen. Wenn man diese Art des Predigens in hohlen Worten objektiv als Betrug verurteilen will, muß man doch bei der protestantischen Freiheit den Predigern die subjektive Berechtigung zubilligen.

Wohl gibt es auch Prediger genug, die aus ihrem Unglauben kein Hehl machen, und je mehr die gläubigen Reste des Volkes schwinden, desto weniger braucht der Prediger alte Formen zu wahren. Ein Pastor predigte über die Brüder Jesu, die im Evangelium genannt sind und erklärte auf Grund dieser Angaben des Evangeliums, daß es sich natürlich um leibliche Geschwister Jesu und Kinder Mariens handle. Die anders lautenden Berichte des Evangeliums sind nach seiner Ansicht nur spätere Einschübe aus der Zeit, wo in der Kirche die Person Christi vergottet wurde. Die ursprüngliche Wahrheit hat sich aber in den Brüdern Jesu erhalten, die man zu streichen offenbar vergessen hat. Die Folge dieser Predigt war, daß es einem Teil der Gemeinde doch zu viel wurde, so daß er fortan sich einem anderen Prediger zuwandte, der nicht so kraß die Gottheit Christi leugnete, obwohl damit nicht gesagt ist, daß er daran glaubt.

In einer mir gut bekannten protestantischen Kirche stellt ein Altarbild den Auferstandenen am Ostermorgen dar; es stammt wie die Kirche selber noch aus der katholischen Zeit. Aber der Prediger, der Sonntags vor diesem Bilde einer gläubigen Gemeinde Gottes Wort erklären soll, glaubt nicht an die Auferstehung. Dies hat er zwar nicht von der Kanzel aus erklärt, die Gründe sind oben dargelegt. Aber anläßlich eines Vortrages in der katholischen Kirche über den Leib Christi, zu dem dieser Pastor erschien, verlangte er den Nachweis für die Verwandlung von Brot in Christi Leib beim Abendmahl. Den Hinweis auf die klaren Worte Christi wies er ab mit dem Bemerken: Das ist ja unmöglich, Christus lebte ja und hatte doch noch seinen Leib; da konnte das Brot doch nicht sein Leib sein!? Als er darauf gefragt wurde, ob er denn nicht die andere Daseinsform des verklärten Leibes kenne, ob er nicht an den Auferstehungsleib und die Auferstehung Christi glaube, gab er die gewohnte Antwort: Gewiß, Christus ist auferstanden und erhöht worden! — Wer die protestantische Predigtart kennt, wird sich damit nicht zufrieden geben. Auf die bestimmte weitere Frage nun: Glauben Sie an die wirkliche leibliche Auferstehung Christi, an das Hervorgehen seines Leibes aus dem Grabe? kam die kleinlaute Antwort: Ja, wenn Sie es so verstehen, dann nicht! — Wo der Leib des Herrn, der sich zu Ostern nicht mehr im Grabe fand, geblieben sein könne, erklärte er nicht zu wissen.

In einer geselligen Versammlung von Geistlichen, unter denen ich der einzige Katholik war, wurde auch die Frage aufgeworfen, ob die Taufe an eine bestimmte Form gebunden sei. Die Mehrzahl trat für Einhaltung der Form ein, wollte aber nicht behaupten, daß die Gültigkeit davon abhinge. Die katholische Auffassung wurde als zu streng und kleinlich abgelehnt. Die Laientaufe dagegen wurde als Mißbrauch verworfen. Ich stellte dazu die Frage, ob denn aber die sonst formell richtig gespendete Taufe durch Laienhand ungültig wäre. Die Meinungen waren geteilt, das Erstaunen groß, als ich die katholische Lehre erklärte, daß jeder Mensch sogar ein Jude oder Heide, gültig taufen könne. Diese Weitherzigkeit wurde der katholischen Kirche gar nicht zugetraut.

Häufiger bin ich von Katholiken gefragt worden und ich habe mich oft selbst gefragt: Sind die Pastoren nun bona fide oder mala fide? Diese Fragestellung an sich überträgt schon katholische Begriffe auf protestantische, ganz anders liegende Verhältnisse. Für den Katholiken gibt es eine objektiv sichere Wahrheit, die man subjektiv annehmen oder ablehnen kann, die man nur infolge Irrtums bona fide, sonst aber nur mala fide leugnen kann. Eine solche objektive Wahrheit gibt es für den Protestanten von heute nicht. Die Philosophie des Subjektivismus beherrscht das Feld. Und subjektiv ist auch der protestantische Pastor von der Wahrheit seiner Meinung überzeugt. Jedoch kann er vor sich selber nicht leugnen, daß seine Erkenntnis immer unsicher bleibt, daß deshalb auch sein Glaube nur auf der subjektiven Einsicht ruht und daher keine objektive Sicherheit gewährt. Zweifel an der eigenen Unfehlbarkeit bringen das ganze Gebäude ins Wanken. Der Protestant und auch der Pastor lebt daher in ständigen Zweifeln, panta rei kai ouden menei! Die Folge ist dann ein praktischer Indifferentismus, der Zweifler wird das dauernde Suchen und Umlernen satt, er beruhigt sich schließlich damit, daß jeder nach seinem besten Erkennen glauben muß und gibt es auf, eine objektive Wahrheit zu finden. Es ist dem Protestanten daher auch unverständlich, wenn ein Katholik behauptet, von der Unfehlbarkeit der katholischen Kirche überzeugt zu sein, weil für ihn feststeht, daß eben keine Wahrheit feststeht. Die Pastoren dürften daher weder bona noch mala fide sein, sondern dubia fide.

Wenn von gläubigen Protestanten die Rede ist, so ist hier nur an ein gewisses Maß von christlichen Lehren gedacht, das dieselben nicht auf die Autorität einer Kirche hin, sondern nach eigenem Ermessen für wahr halten. Einen Kirchenglauben findet man wohl noch bei protestantischen Laien, die darin noch katholisch denken und handeln, kaum aber bei den Pastoren. Glaube als Fürwahrhalten ist katholisch, der protestantische Glaube ist ein blindes Vertrauen und Hoffen, einst auch die Wahrheit zu finden, die auf dieser Welt nicht zu finden ist, wenn man eben nicht katholisch sein mag.

Schönebeck (Elbe). Jos. Maiworm, Pfarrvikar.

3. **Das lateinische Patriarchat von Jerusalem.** Im Jahre 1847 stellte, nach fast 600jähriger Unterbrechung, Papst Pius IX. das lateinische Patriarchat von Jerusalem feierlich wieder her. Am 17. Jänner 1848

hielt der vom Heiligen Vater selbst geweihte erste Patriarch, Msgr. Jos. Valerga seinen Einzug in Jerusalem. Fast volle 25 Jahre, von 1848 bis 1872, leitete er voll Kraft und unerschrocken die Kirche von Jerusalem. Schon gleich im ersten Jahre gründete er die Missionsstation Beitdschala und verlegte auch später sein Priesterseminar dorthin. Die Gründung weiterer Missionen konnte aber nur langsam und unter den größten Schwierigkeiten vor sich gehen. So sehen wir im Jahre 1860 außer Beitdschala nur noch sechs andere Missionen: Beit-Sahur, Ramallah, Dschifna, Bir-Zeit, Tajibeh und Burka. Um die Gründung von Dschifna, Bir-Zeit und Tajibeh machte sich besonders der deutsche Verein vom Heiligen Grabe und ein deutscher Priester, der hochwürdige Herr Phil. Uhlenbrock aus Erkrath bei Düsseldorf, verdient. Letzterer gehörte zu jener Schar aufopferungswilliger Priester, die sich um den hochwürdigsten Patriarchen Valerga gesammelt hatte und in der das deutsche Vaterland auf die würdigste Weise vertreten war.

Im Jahre 1870 sind es erst neun Missionen, aber darunter ist schon eine im Ost-Jordanlande (Essalt).

Der Nachfolger des Patriarchen Valerga (gestorben 2. Dezember 1872), der hochwürdige Herr Msgr. Vinzenz Bracco, stand der Kirche von Jerusalem 16 Jahre vor. Er richtete seine Tätigkeit besonders auf die Gründung neuer Missionen. Im Jahre 1880 gab es schon 14, darunter vier im Ost-Jordanlande. Als er am 20. Juni 1889 starb, hinterließ er seinem Nachfolger Msgr. Ludwig Piavi etwa 20 Missionen in Palästina.

Unter dem Patriarchen Piavi, von 1889 bis 1905, wurden weniger neue Missionen gegründet. Seine Hauptsorge war es, das Ueberkommene zu befestigen und zu erhalten. Nach seinem Tode blieb die Kirche von Jerusalem über ein ganzes Jahr verwaist. Erst am 19. März 1907 traf der neue Patriarch Msgr. Phil. Camassei in Jerusalem ein.

In den ersten sieben Jahren ruhiger Arbeit, von 1907 bis 1914, brachte der Patriarch Camassei die Zahl der Pfarreien von 22 auf 28. Das lateinische Patriarchat zählt in jener Zeit (1914) mit Einschluß des Patriarchen, Weihbischofs und der Kanoniker vom Heiligen Grabe 46 Priester. Die Hälfte davon war arabischer Abstammung. Leider verwüstete der bald darauf ausbrechende Weltkrieg dieses schöne Missionsfeld, wie so viele andere, gar sehr. So war im Jahre 1917 die Zahl der Priester durch Tod und Verbannung von 46 schon auf 26 zusammengeschmolzen. Ja es sollte noch schlimmer kommen. Ende 1917 schickte man sogar den Patriarchen mit seinem Weihbischof und Kapitel, sowie alle italienischen Patriarchatspriester gewaltsam in die Verbannung nach Nazareth und Damaskus und gar nach Angora. Der kranke und schwache Weihbischof Msgr. Picardo war solchen Strapazen nicht mehr gewachsen und starb infolge der Ueberanstrengungen gleich nach seiner Ankunft in Damaskus am 2. Dezember. Die Missionen litten natürlich unter diesen traurigen Verhältnissen ungeheuer. Im Jahre 1917 waren schon sieben Stationen ohne Priester, elf Pfarrhäuser teils besetzt, teils beschlagnahmt, alle Schulen geschlossen und mehrere Kirchen in Militär-

magazine umgewandelt. Am meisten litt darunter das Seminar. Von den 25 Seminaristen, die im Jahre 1914 vorhanden waren, fanden sich 1917 nur noch zehn und diese schmolzen zuletzt auf drei zusammen, die schon in den höheren Weihen standen. Das Seminargebäude wurde von der Militärbehörde beschlagnahmt und in ein Lazarett umgewandelt.

So fand der Patriarch Camassei, als er am 3. November aus seiner Verbannung unter dem Jubel der Bevölkerung wieder nach Jerusalem zurückkehrte, überall nur Ruinen. Seine Hauptsorge mußte jetzt vor allem der Wiederaufbau der früheren Missionen und Schulen sein. Doch die Ausführung dieses schwierigen Wiederaufbaues sollte jüngeren und tatkräftigeren Händen übergeben werden. Im Jahre 1919 berief der Heilige Vater den alten Patriarchen Camassei nach Rom und ernannte ihn zum Kardinal. Zu seinem Nachfolger bestimmte er bald darauf im Frühjahr 1920 den schon im Jahre 1918 gesandten Weihbischof Msgr. Aloisius Barlassina.

Des neuen Patriarchen erste Sorge war, die alten Missionen so viel als möglich nach und nach zu besetzen. Bei dem starken Priestermangel war dies keine kleine Aufgabe, doch der Patriarch nahm alle und jeden auf, der sich ihm hiefür zur Verfügung stellte. Ganz besonders aber war er besorgt, sein fast gänzlich darniederliegendes Priesterseminar wieder einzurichten. Er hatte die Freude, gleich bei seinem Antritt seinen letzten drei Seminaristen, die den Krieg überstanden, die heilige Priesterweihe spenden zu können. Um sein Seminar auf feste Grundlage zu stellen, übergab er es im Jahre 1921 den PP. Benediktinern aus der Kongregation von Beuron, die sich dieser Aufgabe mit größter Hingebung widmeten. Sieben Patres wirken heute dort als Rektor, Verwalter und Lehrer. Die Zahl der Schüler erreichte bald wieder die frühere Anzahl (25 bis 30, augenblicklich sind es gar schon 35). Von diesen sind fünf Theologen, einer Philosoph und die übrigen verteilen sich auf die verschiedenen Gymnasialklassen. Die alten Missionen sind heute gleichfalls wieder hergestellt und einige neue, den Bedürfnissen der Zeit entsprechend, dazu gekommen. Erschwert wird eine geordnete Seelsorge dadurch, daß so viele Katholiken vereinzelt und zerstreut an den verschiedensten Orten des Landes wohnen. Nach dem neuesten Zensus der Regierung vom Jahre 1922 gibt es in Palästina im Bereiche des britischen Mandates 14.245 Lateiner. Der Zensus zählt dabei auf: 5 Camps mit 255 Lateinern, 10 Ortschaften, wo fast nur Klöster sind, mit 164 Lateinern und 78 Ortschaften, wo die übrigen Lateiner wohnen. Von diesen 78 Orten müssen aber Zirin, Ailabun und Mughar mit 667 Lateinern abgerechnet werden, weil in diesen Dörfern überhaupt keine Lateiner sind, sondern nur katholische Griechen. Der Zensus verwechselt eben hier, wie auch in Tiberias die katholischen Melchiten mit den Lateinern. Ferner werden aufgezählt 11 Orte mit nur je 1 Lateiner, 4 mit nur je 2, 6 mit nur je 3, 3 mit nur je 4, 1 mit nur 5 und 7 mit nur je 6 bis 8 Lateinern, also 32 Orte, die kaum je 10 Lateiner haben, wozu dann noch weitere 10 Ortschaften kommen mit etwa 10 bis 20. Es bleiben demnach von all den aufgezählten

78 Ortschaften nur einige 30 übrig, in denen sich eine hinreichende Anzahl Lateiner befindet. Diese werden alle regelmäßig vom lateinischen Patriarchate versehen. Außer diesen 30 Missionsstationen im britischen Mandatsgebiet gibt es noch im Ost-Jordanlande 9 Missionen und 3 auf der Insel Cypern (Larnaca, Nikosia und Limassol), die gleichfalls zum lateinischen Patriarchate gehören. Im ganzen umfaßt also das lateinische Patriarchat von Jerusalem 43 Pfarreien. Von diesen werden 10 von der Franziskaner-Kustodie in Palästina besorgt, und zwar die größten, schönsten und, weil an den Pilgerstraßen gelegen, auch die angenehmsten. Es sind: Jerusalem, Bethlehem, St. Johann (Ain-Karum), Jaffa, Ramleh, Akko, Nazareth, Mudschaidel, Kana, Tiberias, alle zusammen mit rund 10.000 bis 14.000 Lateinern.[1])

Eine Pfarrei (Haifa) besorgen die Karmeliter mit rund 1000 Lateinern. Die übrigen 29, mit etwas mehr oder weniger denn 6000 Seelen, werden von den lateinischen Patriarchatspriestern besorgt. Es sind im wahren Sinne des Wortes Missionspfarreien, die meist abseits der großen Straße und fern von jeder bequemen Verbindung sind. Davon gehören 20 zum britischen Mandatsgebiete mit rund 3000 Lateinern und neun zum Ost-Jordanlande mit rund 2500 Lateinern. Das Leben auf diesen Stationen ist sicher kein bequemes und angenehmes und erfordert viel Opfergeist und Selbstüberwindung.

In diesem an Seelenzahl verhältnismäßig kleinem Patriarchate von Jerusalem ist aber neben dem Weltklerus noch ein ungeheuer großer Stab von Missionsgesellschaften tätig. Wir finden nicht weniger als 8 ältere Orden und beinahe 30 sogenannte Genossenschaften. Hievon stellt Frankreich allein wenigstens 20, Italien 10, Deutschland und Oesterreich 3, Spanien und Palästina 1. Alle zusammen verfügen über ein Personal von über 700 Schwestern und 200 Priestern und ebensoviele Brüder. Selbst wenn man noch alle übrigen Katholiken der verschiedenen Riten Palästinas hinzuzählt, so muß man gestehen, daß nicht nur für die Katholiken hinreichend gesorgt ist, sondern daß auch den nicht katholischen Bewohnern Palästinas ungeheuer viel Gutes zufließt. Wenn es aber jemanden scheinen sollte, als ob die Erfolge der katholischen Kirche im Heiligen Lande mit diesem gewaltigen Aufgebot der Kräfte in keinem Verhältnisse stehen, so berührt er damit eine heikle Frage, deren Ergründung wohl alle Beachtung verdienen möchte. Doch die Ursachen hievon sind so vielfacher und verschiedener Natur, daß die Beantwortung dieser Frage den Rahmen eines einfachen Artikels weit überschreiten

---

[1]) Die Zahl der Lateiner in den genannten zehn Ortschaften beträgt nach dem Zensus nur höchstens 9000, wobei die falschen Angaben für Tiberias berichtet sind. Dazu kommen die drei Pfarreien von Cypern mit etwa 1000. Die Zählung des Zensus ist aber für Jerusalem mit nur 3560 und Bethlehem mit nur 2696 Lateinern sicher falsch; denn nach dem Berichte der Kustodie vom Jahre 1919 hatte Jerusalem 5000 und Bethlehem 5158 Lateiner, so daß man als Gesamtzahl aller den Franziskanern anvertrauten Lateiner auf rund 13.000 bis 14.000 schätzen kann.

würde. Leider gilt auch von Palästina das traurige Wort des apostolischen Delegaten von Syrien über seinen Missionsbezirk: „Spes progressus religionis catholicae effulget minima inter Mohammedanos et Judaeos, parva inter Schismaticos et Haereticos.“

Jerusalem. P. Franz **Dunkel** C. M.

Literatur.

Die Redaktion sieht sich zur Erklärung veranlaßt, daß sie in Zukunft Besprechungen von Büchern, die sie nicht selbst zur Rezension ausgegeben hat, unter keinen Umständen mehr aufnehmen wird. Manuskripte solchen Inhaltes verfallen unbarmherzig dem Papierkorb.

Die Redaktion der „Theol.-prakt. Quartalschrift„.

A) Eingesandte Werke und Schriften.

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingelangten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte solcher Schriftwerke. So weit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, wird die Redaktion nach freiem Ermessen Besprechungen einzelner Werke veranlassen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingesandten Werke erfolgt in keinem Falle.

Auf für die Schule der Gewissensfreiheit! (Ein Mahnruf für alle, die Kind und Volk lieben.) Mit der Rede von Dr Th. Verhoeven, Ueber die Schulkämpfe und das Schulwesen in Holland. Verlag der Erziehungs- und Schulorganisation Oesterreichs. Wien, I., Stephansplatz 6.

Bardenhewer, Dr Otto. Geschichte der altkirchlichen Literatur. IV. Band: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. 1. und 2. Auflage. gr. 8° (X u. 674). Freiburg i. Br. 1923, Herder. GM. 15.—; geb. GM. 17.50.

Bardenhewer, Dr Otto. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Sonderdruck der Nachträge und Ergänzungen aus der 2. Aufl. des III. Bandes. Freiburg i. Br., Herder.

Baumgartner, Alexander, S. J. Goethe. Sein Leben und seine Werke. Neubearbeitet von Stockmann Alois, S. J. Sonderdruck der Nachträge und Ergänzungen aus der 4. Aufl. des I. Bandes. Freiburg i. Br. 1923, Herder.

Baumstark, Dr Anton. Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. 1. bis 5. Aufl. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von Dr Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. X. Bändchen.) 12° (XIV u. 160). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. 2.—. Die Preisziffer ist die Grundzahl oder der Schweizer Franken-Preis. Grundzahl, mal Schlüsselzahl = Verlags-Markpreis.

Bock, Alexander. Der praktische Chorregent und Organist. Als 7. vollständig umgestaltete Auflage von Etts „Cantica Sacra“ bearbeitet. Preise broschiert GM 2.—, geb. GM 2.50. Regensburg 1923, Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pustet, Kommanditgesellschaft.

Boeckl, Dr theol. Karl. Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. München 1923. Hübmannsche Buchdruckerei, H. Schrödl, Josefspitalstraße 17. G 3.50.

Böle, Kornél. Ròzafüzér Királynéja. Budapest 1923.

Böle, Kornél. Arpádházi Boldog Margit. Budapest 1923.

Braunsberger, Otto, S. J. Beati Petri Canisii S. J. epistulae et acta. Volum. octavum 1581—1597. Friburgi Brisg. 1923. Herder.

Cathrein, Viktor, S. J. Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 6., neu durchgearbeitete Aufl. I. Band: Allgemeine Moralphilosophie; II. Band: Besondere Moralphilosophie; I.: (XVI u. 638), II.: (XII u. 798). Leipzig 1924, Vier-Quellenverlag. Zus. brosch. GM. 32.—, geb. GM. 36.—.

Cisneros, Garcia de, O. S. B. Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung. Eingeleitet von Dr Erhard Drinkwelder O. S. B., Erzabtei St. Ottilien. Aus dem Lateinischen übertragen von Maria Raphaela Schlichtner O. S. B., Abtei Nonnberg. (Bücher für Seelenkultur.) 12° (XII u. 262). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 4.—.

Christ, Jos., S. J. Der Laienapostel. 1. Des Mannes Kredo. (Ausgewählte Kerngedanken aus allen Jahrgängen des „Männerapostolates" zur religiös-wissenschaftlichen Weiterbildung des Mannes.) I. Band. Kevelaer 1923, Bercker. GM. 1.50 u. 2.50.

Cieszynski, Nikodem. Roczniki Katolickie za Rok 1923. Poznan 1924.

Dante. Die Göttliche Komödie. Neu übertragen und mit italienischem Wortlaut versehen von Richard Zoozmann. Mit Einführungen und Anmerkungen von Konstantin Sauter. 7. u. 8. Aufl. Drei Bände. 8° (CXXXVIII u. 1058). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 17.50. I. Band: Die Hölle. Mit einem Bildnis Dantes (XCVI u. 346). II. Band: Der Läuterungsberg (XX u. 344). III. Band: Das Paradies (XXII u. 368).

Der fünfte schweizerische Herz-Jesu-Kongreß. Gehalten zu Einsiedeln vom 19. bis 21. August 1923. Festbericht und Referate herausgegeben von der Redaktion des „Sendboten". 8° (96). Innsbruck 1923, Feliz. Rauch. K 12.000.

Die Franziskaner-Missionen. 17. Jahresbericht des Franziskaner-Missionsvereines, herausgegeben im Oktober 1923.

Dunarich, Károly. Szent Domonkos Elete. Budapest 1924.

Dyroff, Adolf. Die Mission im Lichte philosophischer Betrachtung. 28. Heft der Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, herausgegeben im Auftrage des Franz-Xaverius-Vereines von Dr Leo Mergentheim u. Dr Pet. Louis. Aachen 1922, Xaverius-Verlag und Verlag des Missionshauses Immensee (Schweiz).

Eberharter, Dr Andreas. Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums. Salzburg 1924, Kommissionsverlag der Kath. Vereinsbuchhandlung. K 30.000.

Eisenhofer, Dr Ludw. Katholische Liturgik. (Herders Theologische Grundrisse.) 12° (XII u. 322). Freiburg i. Br. 1924, Herder. GM. 3.60; geb. GM. 4.80.

Engländer, Elsa. (E. Frohgemut.) Höhenwege. Sodalenbücher. IV. Band, 2., vermehrte Aufl. (268. Innsbruck, Marianischer Verlag, Maximilianstr. 9. K 32.000.

Forbes, F. A. Papst Pius X. Ein Lebensbild. Deutsche Bearbeitung. Mit einem Titelbild. 8° (XII u. 178). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 3.50.

Frisch, Karl. Homiletik des 18. Jahrhundertes. 1. Heft: Die vier Sonntage des Adventes nach P. Hoeger, S. J. Im Anhang zeitgemäße Vorträge. Monatlich 1 bis 2 Hefte. Wien 1923, Heinrich Kirsch, Wien, I., Singerstr. 7. K 6000 pro Heft; K 80.000 pro Jahrgang.

Gier, P. Wilh., S. V. D. Wie lernt man gut beten? Kurze Anleitung zur guten Verrichtung der wichtigsten geistlichen Uebungen. Steyl, Missionsdruckerei.

Grabmann, Dr M. Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. (Abbreviationes, concordantiae, tabulae.) Auf Grund handschrift-

licher Forschungen dargestellt. Sonderabdruck aus: Divus Thomas, III. Serie 1. Jahrg. Freiburg (Schweiz) 1923.

Grisar, Hartmann, S. J. Luther-Studien. Bisher Heft 1. bis 6. gr. 8°. Freiburg i. Br. 1923, Herder. 5. Heft: Hartmann Grisar S. J. und Franz Heege S. J.: Luthers Kampfbilder III. Der Bilderkampf in den Schriften von 1523 bis 1545. Mit 17 Abbildungen. (XII u. 72.) GM. 2.50. — 6. Heft: Hartmann Grisar S. J. und Franz Heege S. J.: Luthers Kampfbilder IV. „Die Abbildung des Papsttums" und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538 bis 1545. Mit 10 Bildern im Text und 3 Tafeln. (XII u. 154.) GM. 4.90.

Gutjahr, Dr theol. et phil. F. S. Einleitung zu den Heiligen Schriften des Neuen Testamentes. 6. u. 7. verbesserte Aufl. Graz 1923, Styria. K 56.000.

Häßle, Dr phil. Johannes. Das Arbeitsethos der Kirche. Nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus. gr. 8° (XX u. 280). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 10.60.

Hättenschwiller, Josef, S. J. Die große Verheißung des göttlichen Herzens Jesu. Eine Trostbotschaft für das christliche Volk. 5. Aufl. 8° (84). Innsbruck 1923, Fel. Rauch. K 8000.

Halusa, P. Tezelin, O. Cist. Im Jugendland. (Kindergedichte.) 2., verm. Aufl. Innsbruck 1923.

Handbüchlein für die Monatsversammlung des III. Ordens mit Gebeten und Liedern. (Auszug aus „Augschellers Seraph. Wegweiser".) 24° (48). Innsbruck 1923, Fel. Rauch. K 2400.

Harrasser, P. Georg, S. J. Der Marienkaplan. (Erzählungen aus dem Präsesleben.) 10. Band der Sodalenbücher. Innsbruck, Marianischer Verlag.

Harrasser, P. Georg, S. J. Exerzitienleitung II. Band. Die Referate der zweiten Exerzitientagung in Innsbruck (Sommer 1923 (288). Innsbruck, Marianischer Verlag, Maximilianstr. 9. Geb. K 29.400. (Band I und II zusammen K 58.800.)

Harrasser, P. Georg, S. J. Marianischer Sodalengeist. Vorträge über Ziel und Aufgaben der Marianischen Kongregation. (2. Heft der Sammlung: Vorträge für Marianische Kongregationen.) (142). Innsbruck, Marianischer Verlag, Maximilianstr. 9. K 14.000.

Hockenmaier, P. Mariophilus. Die christliche Ehe nach der Lehre und den Gesetzen der katholischen Kirche. (Eine volkstümliche Aufklärung und Unterweisung.) Steyl, Post Waldneukirchen, Rheinland, Missionsdruckerei.

Horvath, Dr Sándor, O. P., Aquinói Szent Tamás Világnézete. Budapest 1924.

Hurter, S. J. Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten in sieben Zyklen. 2. u. 3. Aufl. 8° (280). Innsbruck 1923, Fel. Rauch. K 24.000.

Kelly, P. M. V., C. S. B. et **Geniesse** Canonicus J. B. Efficax Antidotum ad Matrimonia mixta praecavenda. Romae 1923, Friedr. Pustet.

Kormann, P. Markus, O. F. M. Seraphische Ruhmesblätter. Ein Gedenkbüchlein an den 700jährigen Todestag des heiligen Franziskus. Aus dem Spanischen bearbeitet nach Leston und Acta Ord. Min. Mit Erlaubnis der Obern und mit kirchlicher Druckgenehmigung. 8° (125). Regensburg 1924, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. In steifen Umschlag geheftet und beschnitten GM. 1.80.

Kreitmaier, Josef, S. J. Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik. Mit 37 Tafeln. 4. u. 5., erweiterte Aufl. gr. 8° (XVIII u. 132). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GZ. 4.50 oder Schweizer Franken.

Landgraf, Dr Artur. Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. (Eine dogmengeschichtliche Untersuchung; nach gedruckten und ungedruckten Quellen gearbeitet.) Bamberg 1923, Görresverlag. G 10.—.

Leben der heiligen Margareta Maria Alacoque aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Nach dem vom Kloster von Paray-le-Monial bei Gelegenheit der Heiligsprechung der Dienerin Gottes herausgegebenen Original. 4. u. 5. Auflage. Mit einem Titelbild. 8° (XVI u. 246). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 3.30.

Leinz, Dr Anton. Mutter! Rufe an ihre Seele. 3. u. 4. Aufl. (5. bis 7. Tausend.) 8° (VIII u. 236). Freiburg i. Br., 1923, Herder. Geb. GM. 4.—.

Leschnik, Dr Joh. B. Das innerliche Leben. Gedanken und Erwägungen. Kl. 12° (VIII u. 134). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 2.10.

Linderholm, Emanuel. Neues Evangelienbuch. Gebete und Bibellesungen für den öffentlichen Gottesdienst, für Schul- und Einzelandacht. Deutsch von Th. Reißinger, mit Geleitwort von Rudolf Otto. Stuttgart 1924, Perthesverlag. Preis in Halbleinen geb. GM. 4.—.

Lippert, Peter, S. J. Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. 12° (IV u. 256). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 3.80.

Matthießen, Wilhelm. Das alte Haus. Ein Märchenbuch für Kinder zum Vorlesen. Mit 25 Bildern von Adolf Schinnerer. (Die Bücherei der Lebensalter. In Verbindung mit Kreisschulrat Josef Antz und Dr Gustav Keckeis herausgegeben von Dr Leo Weismantel.) 4° (VIII u. 84). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 4.50.

Metzler, Dr Gebhard. Christliche Lebenskunde. Zweite Folge. Freund komm mit! Ein Büchlein für die junge Männerwelt (121) mit Umschlag brosch. — Mädchenzier. Ein Büchlein für die Mädchenwelt. (120) mit Umschlag brosch. — Männertugend. Ein Büchlein für die Männerwelt (120) mit Umschlag brosch. — Mutterschule. Ein Büchlein für die Frauenwelt (126) mit Umschlag brosch. Höchst in Vorarlberg 1923, Verlag H. Schneider. Preis eines jeden Bändchens K 5000.

Metzler, Dr Franz Gebhard. Das katholische Bildungsideal der weiblichen Jugend. Herausgegeben vom katholischen Lehrerbund für Oesterreich. Wien 1924, Verlag der „Oesterr. Pädagog. Warte", Wien, XVIII., Semperstraße 45. Brosch. K 18.000; geb. K 25.000.

Muckermann, Hermann. Werdende Reife. 1. bis 10. Tausend. (Aus: „Die Familie, Schriftenreihe für das Volk, herausgegeben im Auftrage der Vereinigungen für Familienhilfe.") Berlin u. Bonn 1924, Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Mumbauer, Johannes. Aus dem Liliengarten der heiligen Katharina von Siena. Nach der italienischen Ausgabe des P. Innocenzo Taurisano O. Pr. bearbeitet. Mit vier Bildern. 12° (XX u. 160). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. G 3.10 oder Schweizer Franken.

Mut, Dr W. Das Geheimnis des Königs. (Erwägungen über den Weg der geistigen Kindheit der seligen Theresia vom Kinde Jesu.) 2. Aufl. 4. bis 6. Tausend. Kirnach-Villingen (Baden) 1923, Verlag der Waisenanstalt.

Oberchristl, Fl. Der Kirchenkalender der Diözese Linz 1924. Zu beziehen durch die Versandstelle des Kirchenkalenders Linz, Herrenstraße 19. K 6000; mit Zusendung K 6500.

Pastor, Ludwig, Freiherr von. Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts: Ignatius von Loyola, Teresa de Jesús, Filippo Neri, Carlo Borromeo. Mit einem Gedenkwort zum 70. Geburtstag des Verfassers und 5 Bildern. Gr. 8° (VIII u. 168). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 4.70.

Pichler, Joh. E. Der Weg zum Leben. Katholisches Religionsbuch mit Beispielen und Bildern. 3., vermehrte und verbesserte Aufl. (16. bis 25.

Tausend.) Gr. 8° (474). Mödling bei Wien 1923, Missionsbuchhandlung St. Gabriel. Kart. K 55.000; geb. K 60.000.

Przywara, Erich, S. J. Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman. 8° (XVI u. 298). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. G 7.20 oder Schweizer Franken.

Rademacher, Dr Arnold. Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen. Gr. 8° (VIII u. 224). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 3.60.

Raus, P. J. B., C. Ss. R. Institutiones canonicae in forma compendii juxta methodum faciliorem Novi Codicis Juris ad usum scholarum in seminariis et ad usum privatum exaratae. Lugduni et Parisiis 1924, Typis Emmanuelis Vitte.

Reinke, Dr Johannes. Naturwissenschaft — Weltanschauung — Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens 8° (VIII u. 172). Freiburg i. Br. 1923, Herder. GM. 3.20.

Richen, Msgr. Laurenz. Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerick. (Biblische Studien. Begründet von Prof. Dr Otto Bardenhewer. Fortgeführt von Dr Johann Göttsberger, Professor der alttestamentlichen Exegese in München, und Dr Josef Sickenberger, Professor der neutestamentlichen Exegese in Breslau (XXI. Band, 1. Heft.) Gr. 8° (VIII u. 76). Freiburg i. Br. 1923, Herder GM. 1.20.

Riess, Dr Ricardus de. Atlas Scripturae Sacrae. Decem tabulae geographicae cum indice locorum scripturae sacrae vulgatae editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum. Editio III. recognita et emendata labore et studio Ludovici Heidet. Friburgi Brisg. MCMXXIV, Herder.

Rösch, P. Konstantin, O. M. Cap. Das Neue Testament. Uebersetzt und erläutert. 2., verbesserte Aufl. (10. bis 20. Tausend.) Paderborn 1924, Schöningh. G = 6.—, 1 GM = 1.25 Schweizer Franken.

Röttig, Johann. Der Rasttag am Herzen Jesu. Anleitung zur monatlichen Geistessammlung. 2. Aufl. (120). Innsbruck 1923, Marianischer Verlag, Maximilianstraße 9. Geb. K 10.500.

Rosenberg, Dr Hans. Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen. Erste Abteilung: Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum. Mit einer Einführung in die Hymnen. 1. bis 4. Aufl. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von Dr Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. 11. Bändchen.) 12° (XVI u. 226). Freiburg i. Br., 1923, Herder. Geb. 3.—. Die Preisziffer ist die Grundzahl oder der Schweizer Franken-Preis. Grundzahl, × Schlüsselzahl = Verlags-Markpreis; dazu Teuerungszuschlag.

Ruth, H. van. Das Ideal der Marianischen Kongregation, nach Wesen, Ziel und Geschichte. (28) Innsbruck 1923, Marianischer Verlag, Maximilianstraße 9. K 2400.

Schäfer, Dr Jakob. Das heilige Evangelium Jesu Christi nach Matthäus, Markus und Lukas. Je 1 Bändchen. Uebersetzt und erklärt. Steyl, Missionsdruckerei.

Schmidt, Dr P. Expeditus, O. F. M. Faust. Goethes Menschheitsdichtung in ihrem Zusammenklange mit uralten Sagenstimmen und im Zusammenhange ihres gedanklichen Aufbaues dargelegt. Sammlung Kösel, Band 100. Verlag Kösel u. Friedrich Pustet, K.-G., Verlagsabteilung Kempten. G 1.60.

Schüßler, Heinr. Arbeitsschulmethode und katholischer Religionsunterricht. (7. Band des Führers in die Arbeitsschule; herausgegeben von A. Henze u. W. Meyer.) Mit 12 Abbild. Frankfurt a. M. 1922, Moritz Diesterweg. G 2.10.

Schumacher, Jakob. Hilfsbuch für den katholischen Religionsunterricht in den mittleren Klassen höherer Lehranstalten. 3. (Schluß-)Teil:

Der kirchliche Gottesdienst. 13. bis 14. Aufl. Bearbeitet von Dr Hubert Lindemann. Mit 11 Abbild. Freiburg i. Br., Herder. GM. 0.75.

Seling, Renata. Das Lied der Orchideen. Die Geschichte einer ruhlosen Seele. 8° (VIII u. 124). Freiburg i. Br., Herder. Geb. GM. 1.90 oder Schweizer Franken.

Semaine D' Ethnologie Religieuse compte rendu analytique de la IIIe session tenue à Tilbourg (6—14 Sept. 1922). Maison St. Augustin, Rue des Augustins, Enghien, Belgique, Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien (Oesterreich).

Spázil, Theophilus, S. J. Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam orientis separati. Sectio III. Doctrina theologorum recentiorum. (Orientalia christiana Vol. II. — 2. Num. 8. Jan. — Martio 1924.) Roma, Pontificio istituto orientale.

Specht, Dr Thomas. Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr L. Bauer, o. Hochschulprofessor in Dillingen. 2. Aufl. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Gr. 8° (XII u. 493). Regensburg 1924, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. GM. 9.—; in elegantem Originaleinband GM. 12.—.

Staud, Dr Richard M. Die Abteikirche St. Willibrord in Echternach. Ein Beitrag zur Geschichte der frühromanischen Architektur. Mit 28 Abbild. Luxemburg 1922, Charles Beffort, Heiliggeiststraße 14. 8 belg. Franken.

Stockums, Dr Wilh. Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre. Gr. 8° (VIII u. 204). Freiburg i. Br. 1923, Herder. GM. 2.—.

Strachwitz, Hubertus-Kraft, Graf. Die durchlauchtigste Geburt. (Ein schalkhaftes, etwas boshaftes Hofgeschichtlein, das niemandem wehe tun will.) 1. Aufl. Dornbirn 1924, Vorarlberger Verlagsanstalt. K 15.000.

Tóth, Dr Tihamér. Reine Jugendreife. Mit einer Einführung von Dr Linus Bopp, Privatdozent an der Universität zu Freiburg i. Br. Mit 4 Bildern. 8° (XII u. 160). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. G 2.20.

Walz, Dr theol. Joh. Die Sichtbarkeit der Kirche. (Ein Beitrag zur Grundfrage des Katholizismus.) Würzburg 1924, Rita-Verlag. GM. 4.50.

Weismantel, Leo. Musikanten und Wallfahrer. Erzählungen aus eigenem und fremdem Leben. Kl. 12° (VI u. 70). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 1.20.

Wiesen, P. Wilhelm, O. S. C. Seelsorge und Seelsorgehilfe (Vereinsschrift der freien Vereinigung für Seelsorgehilfe.) Freiburg i. Br. 1924, Karitasverlag.

Wilms, Hieron., O. Pr. Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß, Unterlinden und Weiler. 2., verbesserte und erweiterte Aufl. (Bücher für Seelenkultur.) 12° (X u. 234). Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. GM. 3.40.

Wintersberger, Gustav. Das Innsbrucker Marienkind. Handbüchlein der Marianischen Jugendkongregation unter dem Titel „Maria, Königin des heiligen Rosenkranzes" an der Hauptstadtpfarre St. Jakob. 1. Heft mit 45 Bildern. Innsbruck 1923, Selbstverlag.

Zach, Franz. Modernes oder christlich-germanisches Kulturideal? Ein Wegweiser zum Verständnis der Gegenwart. Klagenfurt, Verlag W. Merkel. Brosch. K 55.000; in Pappband geb. K 63.000; in Halbleinen geb. K 66.000.

Zauchwitz, Andor von. Anleitung zur Nachfolge Christi. Steyl, Missionsdruckerei.

Zivkovic, Msgr. Dr Andrija. † Dr Antonin Cyril Stojan nadbiskup olomučki. Djakovo. Tisak biskupijske Tiskare 1924.

B) Besprechungen.

Neue Werke.

1) **Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart.** Von Br. Grabinsky. Hildesheim 1923, Borgmeyer.

Grabinsky behandelt hier die Möglichkeit des Wunders und man wird seinen Ausführungen im großen ganzen zustimmen können. Er bespricht auch, gestützt auf Faßbinder (Pastor bonus 1915, S. 392 ff.), die Wunder außerhalb der katholischen Kirche, z. B. die Krankenheilungen des jansenistischen Diakons Paris. Faßbinder läßt die Tatsachen als verbürgt gelten. Ich möchte mich eher dem Kirchenlexikon anschließen, das (I, 1158) von dem „Wunderschwindel hinsichtlich der angeblichen Heilungen" spricht. Auffallende Heilungen, die sich als irrig ergaben, sind mir sehr häufig begegnet. Ein Kind war angeblich durch ein ganz einfaches Hausmittel von der Diphtheritis geheilt und der von den Aerzten als nötig erklärte Luftröhrenschnitt überflüssig geworden. So berichtete ein Priester, der in der Familie verkehrte. Tatsächlich wurde der Luftröhrenschnitt gemacht und zwei Tage nach obigem Bericht war das Kind tot. Nach demselben Gewährsmann hatte ein hervorragender Arzt das Zeugnis abgegeben, „von der Krankheit (Fallsucht) sei keine Spur mehr vorhanden". Ich begab mich mit einem Begleiter zu diesem Arzt; er las uns das Zeugnis aus seinem Tagebuche vor. Leider von Heilung keine Spur, und heute nach 20 Jahren ist es noch so. Dergleichen Berichte sind wertlos, auch wenn sie in gutem Glauben gemacht werden. Nur urkundenmäßig festgestellte Heilungen durch die betreffenden Personen und ihre Aerzte können überhaupt in Frage kommen.

Im einzelnen bespricht Grabinsky Heilungen von Lourdes, wovon einige allerdings sehr auffallend sind. Die Heilung des doppelten Beinbruches bei de Rudder dürfte wohl jeder natürlichen Erklärung spotten. Dann bespricht Grabinsky das Januarius-Blutwunder hauptsächlich in Anlehnung an Isenkrahe (Manz 1912), der diesen Gegenstand sehr eingehend behandelt. Die Verflüssigung und der Farbenwechsel des Blutes stehen unzweifelhaft fest. Die Frage Isenkrahes, ob sich nicht bloß eine feste Schicht an der Oberfläche bildet durch Verkleben von Bimssteinkörnern, und das Blut nur scheinbar fest werde, habe ich (Kölner Pastoralblatt 1913, S. 86) verneint auf Grund von eigenen Versuchen mit Bimsstein, Gummilösung und Blut. Dafür spricht auch die Prüfung mittels Glasstäbchens, wie sie früher stattfand, und die Härtestufen von liquidus bis zu durissimo durissimus (fünfte Stufe).

Weiterhin bespricht Grabinsky den Dorn von Andria, woran sich kleine Flecken rot färben, wenn Karfreitag auf den 25. März fällt. Isenkrahe fragt (Experimentaltheologie 1922, S. 71), ob nicht die Feuchtigkeit solches bewirken könne? Grabinsky lehnt das ab, weil die Feuchtigkeit auch an anderen Tagen auftrete. Grabinsky übersieht aber, daß der Dorn zu anderen Zeiten in einem versiegelten Behälter ruht (S. 135) und nicht beobachtet wird.

Ausführlich geht Grabinsky auf die Vorgänge von Limpias ein, an der Hand von Kleist (5. A.), Isenkrahe (Experimentalth.) und verschiedenen Besprechungen. Manches Zutreffende wird geäußert. Nicht zutreffend sind Grabinskys Aeußerungen (237) über die Vorschläge Isenkrahes. Scheinbewegungen der Augen können durch ruhende und fließende Wassertropfen, durch flackernde Flammen und wandernde Lichtspiegelungen erzeugt werden und noch durch andere Vorgänge, die sich auch im Laufbild kundgeben können. Selbst das Fernglas kann Ursache von Scheinbewegungen sein, was ich öfter bei Betrachtung der Mondsichel beobachtet habe. Sogar mit Rücksicht auf Seitwärtsbewegungen des ganzen Hauptes kann man fragen, ob nicht bei manchen nervenschwachen und zu Schwindel (Nystagmus) neigenden Per-

sonen durch das angestrengte Aufwärtsschauen solche Scheinbewegungen (Doppeltsehen) auftreten können, die sich allerdings nicht im Lichtbild offenbaren. Ganz einfach ist die Lösung dieser Fragen nicht. Die Entfernung vom Bilde und das Sehvermögen der meisten Leute schließen schon eine zuverlässige Feststellung in der Regel ganz aus. Auf 10 Meter Entfernung vermöchte ich eine Augenbewegung nicht sicher wahrzunehmen. Man kann zunächst abwarten, was die bischöfliche Untersuchung darüber ergibt.

Grabinsky bespricht dann die Stigmatisation geschichtlich und in ihren einzelnen Erscheinungen. Daß ähnliche Vorgänge bei Hysterischen und in der Hypnose durch bloße Vorstellungen erzeugt werden können, wird heute von der überwiegenden Mehrheit der Fachgelehrten nicht mehr geglaubt, wie ich (1. Vereinsschr. d. Görresgesellsch. 1923) dargetan habe. Dagegen ist die betrügliche Erzeugung von Wunden sehr häufig. Auf der Genfer Versammlung der Nervenärzte 1907 berichtet Mendicini Bono über eine ganze Reihe solcher Fälle, die von den Pariser Spitalärzten gesammelt waren; der Betrug war hiebei nachgewiesen. Ist die künstliche Erzeugung ausgeschlossen und überdies erwiesen, daß eine Stigmatisierte jahrelang nur von Brunnenwasser lebte, wie von K. Emmerich behauptet wird, dann wäre eine natürliche Erklärung wohl ausgeschlossen. Luise Lateau soll sogar ohne Speise und Trank gelebt haben und J. Jahenny seit fast 50 Jahren nicht gegessen, noch getrunken, noch geschlafen haben. Dann müßten aber auch die entsprechenden Ausscheidungen aufhören. Dazu gehört z. B. der Kohlenstoff, wovon der Mensch im Jahre etwa 100 Kilogramm in Form von Kohlensäure ausatmet, d. i. mehr, als das ganze Körpergewicht beträgt. Also entweder wird keine Kohlensäure ausgeatmet (leicht feststellbar) oder der Kohlenstoff wird neu geschaffen, wenn die natürliche Zufuhr ausgeschlossen ist. Das letztere aber muß einwandfrei feststehen, wenn die Erscheinungen zur Verteidigung des Glaubens verwertet werden sollen.

Auch das freie Schweben über der Erde halte ich durchaus für ein Wunder und sind derlei Vorkomnisse bei Spiritisten keineswegs erwiesen. Dessoir bemerkt mit Recht, daß die Lichtbilder in jedem Falle nur gestützte Gegenstände zeigen und Geheimrat Sommer in Gießen weist dasselbe an den Schrenckschen Lichtbildern nach (Deutsche mediz. Wochenschrift 1921, Nr. 23). Ebenso urteile ich über Prophezeiungen und wirkliches Hellsehen. Das sind keine natürlichen Gaben des Menschen und als solche, darin stimme ich Moll bei (Prophezeien und Hellsehen[10] 1922), nicht erwiesen. Was aber die Feststellung all dieser Dinge zum Zwecke der Glaubensverteidigung angeht, so bedeutet Isenkrahes Experimentaltheologie, die auch von Grabinsky öfter angeführt wird, einen wirklichen Fortschritt.

An letzter Stelle behandelt Grabinsky die Besessenheit. Ihr wirkliches Vorkommen verbürgt uns die Heilige Schrift. Auch wer diese nicht als göttliches Wort ansieht, wird die Vorgänge in Gerasa nicht natürlich erklären können. Im einzelnen Falle aber dürfte die Feststellung wirklicher Besessenheit sehr schwierig sein. Manche geschichtliche Fälle, die Grabinsky als Besessenheit auffaßt, werden von Heyne (Ueber Besessenheitswahn, Paderborn 1904) als krankhafte und vielfach hysterische Erscheinungen gedeutet und meines Erachtens auch bewiesen. Hier ist äußerste Vorsicht geboten, wenn man nicht künstlich hysterische Besessenheitserscheinungen züchten will, wie ehemals die „hysterischen Stigmata" von den Aerzten gezüchtet worden sind. Auch hierin gibt es eine Mode.

Etwas mehr Vorsicht in Beurteilung all dieser Dinge möchte man Grabinsky wünschen, sonst ginge es schon.

Nicht so günstig kann ich über eine andere Sache urteilen. Auf nicht weniger als 60 Seiten mit 31 Bildern behandelt Grabinsky „die Blutwunder von Mirebeau und Aachen". Auf mich machen diese Dinge einen geradezu widerwärtigen Eindruck und sie scheinen mir unvereinbar mit der Ehrfurcht,

die dem heiligsten Sakrament gebührt, und mit wahrer Frömmigkeit. Nach can. 1385 bedarf das Buch kirchlicher Druckerlaubnis und hiefür würde Grabinsky sie schwerlich erlangt haben.

Der Hauptbeteiligte an diesen Vorgängen ist der Priester Vachère aus der Diözese Poitiers. Er wurde dieserhalb durch Beschluß des Heiligen Offiziums vom 22. April 1914 auf ausdrücklichen Befehl Pius' X. mit dem Kirchenbann belegt (Acta S. S. 1914, p. 226 sequ.), worin er auch starb, und zwar am 17. Juli 1921. Er wurde ohne Priester begraben.

Da dieses Aktenstück für die Beurteilung dieser Vorgänge wesentlich ist, so sei es der Hauptsache nach mitgeteilt: „Sacerdotem Caesarium Vachère ... praetensis supernaturalibus manifestationibus simplicium animos commoventem et proprius ipsius Episcopus et suprema haec Congregatio ... ad saniora consilia iterum iterumque revocare non defuerunt. Cum enim ille imaginem quamdam Ss. Cordis Jesu et quasdam hostias, quas a se consecratas adfirmabat, veluti sanguine manantes temerario ausu fidelium venerationi passim obiiceret, Rss. Pictavorum Antistes paternis monitis primum tum gravibus etiam comminatis poenis, inter quas suspensione a divinis ipso facto incurrenda eum ab incoepto deterrere conatus est. Quae dein omnia ab hac suprema sacra Congregatione nedum plane confirmata sunt, sed et additum formale praeceptum ut imaginem et hostias cunctaque alia ad eiusmodi praetensas supernaturales manifestationes quomodocunque spectantia nulla interiecta mora proprio Ordinario traderet, sub comminatione ni paruisset ad ulteriora procedendi. Verum infelix sacerdos, officii sui prorsus immemor .... coepit tamen rursus .... aliam imaginem aliasque hostias, legitimo Superiore frustra obnitente, fidelium admirationi ut antea exponere pluribus interim auctoritati ecclesiasticae maxime iniuriosis, sive per se sive per alios evulgatis. Haec ex animo dolens sed sperans adhuc eum ad debitam obedientiam reversurum, sacra Congregatio triplici, ad normam sacrorum Canonum, solemni monitione ei per Episcopum excommunicationem nominatim comminendam decrevit; incassum tamen; nam ne huic quidem extremo remedio obfirmata ipsius contumacia cessit. Quae cum ita sint, peremptorio canonicae monitionis termino praeterlapso, haec eadem ... sacra Congregatio .... de expresso mandato Ssmi D. N. Pii PP. X in praefatum sacerdotem C. Vachère, pervicaciter contumacem, formalem excommunicationis sententiam nominatim ac personaliter pronunciat, eumque omnibus plecti poenis a iure statutis ac proinde vitandum esse atque ab omnibus vitari deberi solemniter declarat."

Der Grund der Verurteilung Vachères liegt einzig darin, daß er blutende Bilder und Hostien dem Volke zur Verehrung zeigte und damit trotz wiederholter ernstlicher Vermahnung des Bischofs und der römischen Behörde und trotz des angedrohten Kirchenbannes hartnäckig fortfuhr. Etwaige beleidigende Aeußerungen gegen kirchliche Behörden, ob wirklich von ihm getan oder nicht, sind dabei ganz nebensächlich. Das geht klar und deutlich aus dem Wortlaut der Verurteilung hervor. Die Tatsache mit den Bildern und Hostien wird von niemand geleugnet und Grabinskys Buch bestätigt von neuem, daß Vachère sein Verhalten unbekümmert um die Verurteilung auch nachher nicht geändert hat. Darum ist auch alles Gerede von „Verleumdung" hinfällig. Dazu kommen freilich noch andere sehr bedenkliche Dinge, die aber auf die Verurteilung ohne Einfluß waren: Wie konnte Vachère konsekrierte Hostien in den Händen von Laien lassen?! z. B. die nach Aachen mitgenommene in den Händen einer Butterhändlerin, Frau Rompen, die sich auch weigerte, die Hostie der Kölner erzbischöflichen Behörde auszuliefern. Wie konnte Vachère das angeblich von einer Hostie geflossene Blut einem Laien (Scheuer) geben, der es von einem Chemiker untersuchen ließ (185)? Auch wurden in das Hostienblut eingetauchte Läppchen verschickt. Dann hat Vachère trotz des Kirchenbannes die heilige Messe weiter gelesen.

Ob Vachère selbst dem Professor Nazari eine Hostie übergeben habe, ist aus seinen Angaben nicht sicher, obgleich Grabinsky es behauptet (179). Das Zeugnis Nazaris besagt nur, daß er ein „Leinentüchlein“ mit Flecken erhalten habe, die „unzweifelhaft Blutflecken sind“ (179). Nach Spirago (bei Bender 67) war es das Blut, das vom Herz-Jesu-Bild fließt. Ein zuverlässiges Zeugnis, woher die Flecken in dem „Leinentüchlein“ Nazaris stammen, haben wir in alledem überhaupt nicht.

Was nun die Tatsachen angeht, so soll ein Herz-Jesu-Bild am 8. September 1911 zuerst geblutet haben bis zum 20. Oktober, wo es an den Bischof der Diözese abgeliefert wurde. Er gab es zurück mit dem Verbote, es in der Kapelle auszustellen. Am 16. März 1913 wurde es endgültig nebst Blutfläschchen und Altartüchern von der kirchlichen Behörde beschlagnahmt. Drei Tage später fing ein anderes Bild an zu bluten. Ein drittes Bild, das nach erfolgter Verurteilung durch Rom in der Sakristei blutete, kam in den Besitz der Frau Hilker in Aachen, wo später (1920) ein viertes Bild nebst einer Statue zu bluten begann. Außerdem bluteten eine Reihe großer Hostien nach der Wandlung, zuerst am 16. Oktober 1911 und später öfter. Im ganzen bluteten 19 Hostien, die letzte am 18. Februar 1914. Diese soll immer wieder geblutet haben bis zu 53mal, zuletzt im Juli 1920; dabei lief das Blut am Altare herunter. Fünfmal soll auch der Kelch nach der Wandlung das Ansehen wirklichen Blutes angenommen haben.

Als Quelle diente ein Tagebuch Vachères, das Grabinsky nicht in der Urschrift vorlag. Es hat selbstverständlich in eigener Sache für die zuverlässige Feststellung der Tatsachen keinen entscheidenden Wert. Ferner das Buch eines „Theologen“ Konzionator (Spirago). Seine Angabe, wann Vachère das Bild erhalten habe, stimmt nicht mit Vachères Tagebuch. Auch Grabinsky macht darüber aus seinen Unterlagen, die „durchaus einwandfrei und zuverlässig“ sein sollen, verschiedene Angaben (146 und 150). Wer verbürgt uns, daß die anderen Angaben des Buches zuverlässiger sind als diese, wovon eine sicher falsch ist? Ferner berichtet Scheuer, Vachère habe in seiner Gegenwart Blut einer Hostie vom Altare der Hauskapelle entnommen und ihm übergeben (185), während Grabinsky sagt: „Das von ihm (Scheuer) in einem Fläschchen gesammelte Hostienblut“ (184). Das ist zweierlei und nicht bedeutungslos.

Ein unbezweifelbares Zeugnis, daß eine zuvor sicher nicht vorhandene Flüssigkeit plötzlich ohne jemandes Zutun an einem der Bilder aufgetreten sei, und eben dieselbe Flüssigkeit als Blut festgestellt worden sei, haben wir bei alledem nicht, wie dem scharf zuschauenden Leser einleuchten wird. Das Zeugnis eines Chemikers über die Echtheit einer Weinprobe bietet keinerlei Gewähr dafür, daß der Weinhändler, von dem die Probe stammt, nicht lauter gefälschten Wein verkauft.

Am chemischen Untersuchungsamt in Aachen wurden Bilder und Porzellanschüsseln zum „Blutschwitzen“ gebracht und dem Schriftleiter des „Echo der Gegenwart“ vorgeführt. Der Porzellanteller wird an der Stelle, die bluten soll, mit Eisenvitriollösung oder Verreibung bestrichen (auf farbigem Oeldruck nicht sichtbar). Oberhalb wird farblose Lösung von Rhodankali oder Rhodanomonium aufgestrichen. Diese wässerige Lösung ballt sich in Tropfen zusammen und färbt sich blutrot, sobald die herabfließenden Tropfen den Eisenvitriol erreichen („Echo“ Nr. 136, Aachen, 15. Juni 1923). Ein Aachener Professor, der das Bild dort gesehen, gibt folgendes Verfahren an: Trockenes gepulvertes Chlorkalzium wird mit getrocknetem Blut vermischt und mit Leim aufgetragen. Die Masse zieht aus der Luft Feuchtigkeit an und fängt nach einiger Zeit an zu fließen. Da die Hände schon die Wundmale tragen, ebenso die Dornenkrone um das Herz auf dem Bilde dunkel ist und das „Blut“, wie aus den Abbildungen bei Grabinsky ersichtlich ist, hauptsächlich aus den dunklen Haaren herunterläuft, so braucht die aufgetragene Masse gar nicht aufzufallen. Um so weniger kann sie auffallen,

wenn die Blutung im Gange ist und neue Masse aufgetragen wird. Ehe mir diese Nachricht zuging, war ich schon zu einer ähnlichen Auffassung gelangt: Trockenes Chlorkalzium, gepulvertes arabisches Gummi und sehr wenig Anilinrot und eine geringe Menge getrockneten Blutes (um die Blutreaktion zu erzeugen) werden gemischt. Das Gemisch ist trocken, nicht auffallend gefärbt und auch an hellen, fleischfarbenen Stellen kaum sichtbar. Das Bild wird mit einem Schwamme angefeuchtet oder leicht abgewischt und die Masse aufgestaubt; sie haftet an der feuchten Unterlage und fängt später an zu fließen. Die Angaben des Amtsgerichtsrates F. v. Spee über „eine aus den Wundmalen der Hände und des Herzens herabgeflossene, dick aufliegende, braunrote Masse..., die fest angetrocknet war", aber sich mit einem feuchten Leinenläppchen abwischen ließ (160), deutet auf das Verfahren des Professors oder das folgende hin. Von Spee hat dieses Leinenläppchen an den Generalvikar von Köln geschickt. Eine Untersuchung in Köln (ob es sich um dieses Läppchen handelt weiß ich nicht) blieb ergebnislos. Auch Grabinsky berichtet von einer Untersuchung, die kein Menschenblut ergeben hatte (177).

Der Erzbischof von Köln, Kardinal Schulte, schritt gegen die Aachener Vorgänge ein. Zunächst wurde der Vertrieb von Abdrücken der blutenden Bilder verboten und die Katholiken aufgefordert, sie abzuliefern. Dechant Dörner veröffentlichte das Verbot im „Echo" Nr. 137, 16. Juni 1920. Dann wurde ein erzbischöflicher Erlaß vom 10. Juli 1920 in allen Kirchen Aachens bekanntgegeben. Darin ist gesagt, daß die Mitglieder des eucharistischen Liebesbundes (Schippach) besonders an den Vorgängen in Aachen beteiligt waren. Der Kardinal belegt alle mit dem persönlichen Interdikt, die nicht innerhalb acht Tagen aus dem Bund austreten und jede Verbindung mit ihm lösen. Auch Oberpfarrer Beyer in Aachen hat sich in einem längeren Aufsatz über den Aachener „Unfug" geäußert und gezeigt, daß der Liebesbund die Zeichen der Häresie an sich trage. Bezeichnend ist auch noch die Aeußerung der Frau H. aus Essen, „Schippach und Mirebau sind eins. Das eine kann nicht ohne das andere bestehen. Wer an Schippach glaubt, muß auch an Mirebau glauben" („Echo" Nr. 137, 16. Juni 1920).

Aus alledem geht hervor, daß es sich sowohl in Mirebau wie in Aachen um eine mehrfach von den kirchlichen Behörden verurteilte Bewegung handelt und aus diesem Grunde muß auch der betreffende Abschnitt in Grabinskys Buch verurteilt werden, der kaum anders als eine erneute Empfehlung aufgefaßt werden kann. Doch muß gesagt werden, daß Grabinsky Vachères Verhalten nicht in allem billigt.

Hier noch ein persönlicher Gedanke zur freien Beurteilung des Lesers. Betrachtet man Vachères Verhalten, nur soweit es im römischen Urteil auf Grund unbestrittener Tatsachen geschildert ist, so fragt man sich, wie ist das bei einem Priester möglich, falls er noch Glauben hat? Desgleichen: Wie können Personen häufig die Sakramente empfangen, die sich selbst betrügerischerweise die „Wundmale" beibringen? Zwei solcher Fälle berichtet Heyne (61). Da kommt einem der Gedanke: Sind solche Leute überhaupt noch geistig gesund? Diese Frage wird man wohl nicht ohneweiters bejahen können. Und wenn nicht, dann wird manches sonst Unverständliche verständlicher. Prof. Strümpell bemerkt, daß betrügerische Selbstverwundungen bei Hysterischen fast immer ein Anzeichen geistiger Entartung seien. Bezeichnend für solche Personen sei es, daß sie sich auffallend wenig betroffen fühlten, wenn ihre Betrügereien entlarvt würden (Spez. Pathologie[24], II, 862), d. h. es fehlt ihnen die sittliche Bewertung ihres Tuns. Eine Bestätigung meiner Vermutung wird man darinfinden, daß ein Fabrikarbeiter, namens Vernerus, der sich Petrus II. nennt, später im Hause der Frau Rompen, wo sich das Blutwunder in Aachen ereignete, die heilige Messe nachäffte und einen Postboten Wittekind zum Bischof weihte.

Luxemburg. P. Norbert Brühl C. Ss. R.

2) **Der Untergang der Welt**[5]. Ein Spiegelbild der letzten Zeiten nebst Gründen für den Eintritt des Endes der Zeiten im 20. Jahrhundert, zugleich mit einigen **sehr bösen** Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Bibelglauben und moderner Wissenschaft. Von Dr J. Bender. Hildesheim 1922, Borgmeyer.

Hauptgedanke von Benders Schrift ist der Untergang der Welt im 20. Jahrhundert. Mich hat Bender nicht überzeugt. „Die Heilige Schrift macht keine genauen Angaben über das Ende der Welt" sagt Bender selbst (23), und alle menschliche Auslegung wird darüber nicht hinauskommen. Der heilige Augustin nennt die Frage danach höchst unangebracht. Wenn uns das nützlich zu wissen wäre, von wem würden wir es besser erfahren haben, als vom Herrn selbst, wo die Jünger ihn fragten. Er bemerkt dabei ausdrücklich, daß die Jünger nicht nach Stunde, Tag oder Jahr gefragt hätten, sondern nach der Zeit (Civ. Dei, XVIII, 53).

Fast in allen Jahrhunderten, von Anfang des Christentums an wurde das Ende der Welt als nahe bevorstehend angekündigt, oft mit bestimmten Jahreszahlen, und zwar nicht bloß von Dummen, wie Bender meint, sondern von sehr hellen Köpfen; aber es war jedesmal daneben. Sehr richtig bemerkt der heilige Thomas (Suppl. qu. 80, a. 2): „Was der Herr den Aposteln nicht sagen wollte, die ihn fragten, wird er auch anderen nicht offenbaren. Darum haben sich alle, die diese Zeit berechnen wollten, als falsche Rechenmeister erwiesen ... und so wird es allen ergehen, die von neuem rechnen." Dann wiederholt der heilige Thomas das Wort des heiligen Augustin, der Herr habe durch seine Antwort alle Berechnungen über den Haufen geworfen und verboten.

Dr W. Schneider (Das andere Leben[16], 1923, S. 387) nennt die Behauptung, der Antichrist sei bereits geboren, „mehr als leichtfertig und wagehalsig. Und selbst wenn sie sich mit dem Ansehen angeblicher Offenbarungen seitens gottbegnadigter Personen umkleidet, kann sie vor diesem Urteile nicht geschützt werden". Das Konzil von Mailand (1635) verbot den Predigern, über die Zeit des Antichristes und des Jüngsten Gerichtes bestimmte Angaben zu machen und sich dabei auf die Heilige Schrift oder besondere Offenbarungen zu berufen.

In allen Jahrhunderten hat es schwere Zeiten gegeben, worauf die allgemeinen Vorzeichen passen: Kriegs- und Hungersnot, ansteckende Krankheiten, Verfolgung der Kirche, Erdbeben u. s. w. und das wird auch für kommende Zeiten gelten. Nicht umsonst stehen diese Dinge in der Allerheiligenlitanei. „Und schlimmer als vor 140 Jahren, wo Tausende in der französischen Revolution das Grabgeläute dieser Welt zu vernehmen glaubten, sind die Drangsale der Gegenwart nicht" (Schneider 388). In solchen Zeiten entstehen Prophezeiungen und werden alte wieder hervorgeholt und für die gegenwärtigen Verhältnisse abgeändert und zugerichtet. Aeußerst lehrreich in dieser Hinsicht, aber auch vernichtend für solche Prophezeiungen ist das Buch von Dr F. Rohr: Die Geschicke Deutschlands, seiner Verbündeten und seiner Feinde im Lichte alter Prophezeiungen (Essen 1918). Auch Spielbähn und die Leninschen Weissagungen werden dort gewürdigt. Wer Rohr gelesen hat, wird beiden keine Bedeutung beimessen.

Auf alle Prophezeiungen, worauf Bender sich stützt, kann hier nicht eingegangen werden. Hier nur Weniges. Holzhausers Auslegung der Geheimen Offenbarung ist nach Hundhausen (Kirchenl.) ein geistvolles, lehrreiches, erbauliches Buch, aber im Grundgedanken und vielen Einzeldeutungen verfehlt. Dasselbe gilt von den Papstweissagungen des Malachias. Honert (Prophetenstimmen, Regensburg 1869), der sie gelten läßt, sagt doch, daß sie für die Vergangenheit „kaum Nennenswertes vorhergesagt" haben (20). Hennig zeigt, daß das Sinnbild Ignis ardens (Pius X.) auf eine ganze Reihe Kardinäle desselben Konklaves gepaßt hätte. Viele Sinnbilder passen auf

jeden eifrigen Papst: Crux de Cruce, Lumen in coelo, Ignis ardens, Pastor et nauta. Jedenfalls läßt sich Ignis ardens und Lumen in coelo vertauschen und beide hätten auf den gelehrten Benedikt XIV. besser gepaßt als Bos ruralis. Hätte aber Pius X. Pastor angelicus geheißen, so würde man das äußerst zutreffend finden (Kommunionerlässe), und Gloria olivae (vorletzter Papst), der Oelzweig, als Sinnbild des Friedens hätte auf Benedikt XV. besser gepaßt als Religio depopulata. Das Merkwürdigste an diesen Prophezeiungen sind nicht die Sinnbilder, sondern die bestimmte Zahl, worüber die Zukunft entscheiden wird.

Ueber die Gesichte der K. Emmerich führt Bender folgenden Ausspruch an (74): „Kein Archäologe und Historiker, kein Ethnograph und Sprachenkundiger, kein Geograph und Reisebeschreiber vermag nachzuweisen, daß das .... Bild des dreijährigen Lebenswandels Jesu .... unzutreffend oder anfechtbar sei." Angefochten wurde es tatsächlich von einem kirchlichen Würdenträger, dem Stiftsherrn Laurenz Richen in Aachen, und zwar ziemlich in all den genannten Punkten. Im Kölner Pastoralblatt 1922, Heft 5 bis 12, veröffentlichte Richen mehrere Aufsätze hierüber, die er in den Biblischen Studien (XI. Bd., Heft 1, Freiburg 1923) zusammengefaßt hat. K. Emmerich läßt den Neumond (Junglicht) abends aufgehen, was astronomisch unmöglich ist; er geht morgens auf. Dann läßt sie den Heiland nachts „durch die mondhellen Straßen hinwandeln" kurz vor Neumond, wo jeder Mondschein unmöglich ist. Die Dauer der Dämmerung, die K. Emmerich angibt, entspricht ihrer Heimat, aber nicht Palästina. In vielen Dingen widerspricht K. Emmerich der Heiligen Schrift. Nach Markus (7, 25) geschah die Heilung der Syro-Phönizierin in einem Hause in der Gegend von Tyrus und Sidon. K. Emmerich verlegt sie nach Palästina. Nach der Heiligen Schrift war Lazarus vier Tage tot, als der Heiland ihn auferweckte; nach K. Emmerich acht Tage. Das Kapitel über die Widersprüche Emmerichs mit der Heiligen Schrift umfaßt bei Richen 25 Seiten. Dann weichen die Angaben der K. Emmerich, der Maria v. Agreda und der sel. Angela von Foligno über den Weg der heiligen Familie bei der Flucht nach Aegypten voneinander ab. Richens Schluß lautet: „Die Bücher, welche vorliegen, erweisen sich als apokryph" (73).

An den Zahlenangaben der Prophezeiungen von La Salette nimmt Bender selbst Verbesserungen vor, damit sie für ihn brauchbar sind, und Paulus (siehe die folgende Schrift 86) schreibt: „Die Angabe von Jahreszahlen hat sich in Prophezeiungen niemals bewährt. Man kann, wo solche erfolgt, durchweg Mißtrauen ihnen entgegenbringen."

Nach Spielbähn soll der große kommende Monarch das Kloster Siegberg wieder aufbauen und seiner Bestimmung wieder zuführen (Vers 121, Ausgabe Schrattenholz). Nun steht aber dieses Kloster heute unversehrt da. Vor fünfzig Jahren stieg ich jahrelang täglich zu der Abtei hinauf; war damals auch zugegen, als das fünfzigjährige Bestehen der „Heilanstalt" in den Gebäuden der Abtei gefeiert wurde, und seit 1914 sind auch die Benediktiner wieder in dieses Kloster eingezogen. Da bleibt für den kommenden Monarchen nichts übrig, wenn das Kloster nicht vorher wieder zerstört und die Ordensleute wieder vertrieben werden. Mit den anderen Prophezeiungen steht es nicht besser. 1772 brannte fast die ganze Abtei ab (am Neujahrstage). Als wahrscheinliche Ursache wird Brandstiftung angegeben. Spielbähn kam in Verdacht, um die Brandstiftung zu w[illegible]en, weil er in der Schenke seines Dorfes den Brand an jenem Abend vorausgesagt hatte. Er saß ein Jahr zu Honnef in Gewahrsam. Die Untersuchung ergab keine Belastung. Die Kirche war nicht abgebrannt, und der Wiederaufbau des Klosters wurde noch im selben Jahre begonnen.

Bender führt auch als Zeichen des Weltendes Wunderzeichen an. Darunter auch die Vorgänge von Mirebau und Limpias, worüber das Nötige schon gesagt ist. Doch möchte ich hier noch folgendes bemerken: Bender schreibt über Limpias unter anderem (nach Spirago): „Zuweilen quillt auch

Blut und Wasser aus der Seitenwunde herab. ... Bemerkt sei, daß alle diese wunderbaren Vorgänge einzig und allein das qualvolle Hinscheiden, die Agonie des Heilandes darstellen" (63). Auch Kleist (3. Aufl. 102) berichtet von einem Kinde, das sehr viel Blut aus der „linken Seite" kommen sah. Das ist befremdlich! Zunächst hat die Seitenwunde mit dem Todeskampfe des Heilandes nichts zu tun. Schon Isenkrahe schreibt (Experimentaltheol. 126): „Das Bild selbst zeigt aber, soviel ich aus der Photographie erkennen konnte, die Seitenwunde gar nicht, durfte das auch nicht füglich, weil es den sterbenden Heiland darstellt, die Seite aber erst nach dem Tode geöffnet wurde." Dann wird die Seitenwunde des Heilandes durchgängig rechts dargestellt, nicht links, wie das Kind angibt, obgleich die Heilige Schrift nichts darüber sagt. Auffallend ist auch, daß Kleist die Pupille des Auges von Porzellan sein läßt, während der Bischof von Pinar del Rio sagt, „die Augen sind von Porzellan" (Bender 66); letzteres ist mir wahrscheinlicher. Wenn solche Ungenauigkeiten in der Beschreibung des Bildes vorkommen, wie sollen dann Berichte über die flüchtigen Erscheinungen daran zuverlässig sein?

Bender berichtet dann noch über „ein lebendes Wunder", die stigmatisierte J. Jahenny, die seit fast fünfzig Jahren „weder eine Minute geschlafen, noch etwas gegessen oder getrunken" hat. „Trotz ihrer schweren Leiden sind ihre Gesichtszüge nicht die einer siebzigjährigen Person, sondern wie eines zwanzigjährigen Mädchens." Seit etwa 40 Jahren „liegt sie zu Bett, und zwar beständig auf dem Rücken, ohne jemals die Stellung zu ändern" (Bender 70).

Nun findet sich bei Grabinsky (272) ein Bild dieser J. Jahenny, wie sie im Lehnsessel sitzt. Mehr als zehn Personen ließ ich unabhängig voneinander das Alter dieser Frau nach dem Bilde schätzen. Die niedrigste Angabe lautete 54 Jahre; die anderen 60, in die 60, 60 bis 70, 70 bis 80, „eine ehrwürdige Matrone". Auch das Gewicht ließ ich nach dem Bilde schätzen. Eine Antwort lautete: „eine wohlbeleibte alte Frau." Sicher ist, daß J. Jahenny als Zwanzigjährige den Lehnsessel nicht ausgefüllt hat, wie sie es auf dem Bilde tut. Also aus der Person mit dem Aussehen einer Zwanzigjährigen, die im Bett auf dem Rücken liegt „ohne jemals die Stellung zu ändern", und die seit fast 50 Jahren keine Nahrung nimmt, wird eine wohlbeleibte alte Frau, die im Lehnsessel sitzt! Wo haben wir eine Gewährleistung dafür, daß die anderen Angaben richtiger sind?

Das Merkwürdigste bei Bender aber ist, „daß der Untergang der Welt" keineswegs das jüngste Gericht bedeutet. Bender huldigt nämlich der Ansicht von einem tausendjährigen Reiche Christi nach der Auferstehung der Gerechten und vor dem Jüngsten Gericht, auf Grund der Geheimen Offenbarung, Kapitel XX. Wenn Benders Ansicht auch nicht der von der Kirche ausdrücklich verworfene Chiliasmus ist, so wird sie doch von „fast allen neueren Theologen scharf abgewiesen". Die Heilige Schrift lehrt nämlich „mit klaren Worten, daß die Gerechten sowohl als die Gottlosen am Jüngsten Tage, und zwar gleichzeitig auferstehen, läßt also für ein tausendjähriges Zwischenreich keinen Raum. Sie lehrt ferner, daß die Gerechten .... zugleich mit der Auferstehung die leibliche Verklärung empfangen und darauf mit Christus in den Himmel einziehen" (Schneider 384). Auch Schwane (Kirchenl.) und Pohle (Dogmatik⁷, III, 645) bezeichnen jede Form des Chiliasmus als Irrtum. Maßgebend sind die klaren Schriftstellen; sie fordern für die Stelle der Geheimen Offenbarung eine bildliche Auslegung, wie schon der heilige Augustin lehrt.

Günstiger muß ich urteilen über Benders „sehr bösen Bemerkungen", die zum Teil zutreffend sind. So wird man unterschreiben können, was Bender über die „ungezählten Jahrtausende in der Chronologie" und namentlich über das Alter des Menschen sagt, wo er einen ähnlichen Standpunkt vertritt wie Dr Schneider in dieser Zeitschrift (1919, S. 209 ff.). Unter-

schreiben möchte ich auch Benders Ausführungen über die Einsteinlehre (299 f.). Es handelt sich dabei nach meiner Ansicht, wie bei den sprechenden Hunden und rechnenden Pferden um eine geistige Verirrung, deren Verbreitung nur auf reiner Mache, auf einseitiger Anpreisung und Unterdrückung der Gegenäußerungen beruht. Schon seit Jahren habe ich das mündlich und schriftlich geäußert; so z. B. in einer Zuschrift an die Schriftleitung der Zeitschrift für Naturwissenschaften im November 1921. Michelson fand seinen ersten Versuch, auf den sich die Lehre stützt, später (1905) nicht bestätigt. Dieser zweite „Versuch ist jedoch vertuscht worden" (Natur und Kultur, 1923, S. 261).

Unrichtig ist Benders Annahme, daß gegen die Einsteinlehre keine philosophischen und theologischen Gründe geltend gemacht werden können. Gibt es nämlich keine absolute Gleichzeitigkeit, wie z. B. Weyl lehrt, dann fällt auch der Satz vom Widerspruch, der die Gleichzeitigkeit unterstellt. Auch ist es befremdlich, daß sich Bender auf die Einsteinlehre stützt, wovon er so üble Dinge berichtet. So wird man schwerlich die Antwort billigen, die Bender (330) den Theologen hinsichtlich der Kopernikanischen Lehre empfiehlt. Uebrigens war Kopernikus selbst Theologe und seine Widmung an Papst Paul III. ist nicht im Sinne Benders. Andere Theologen aber haben tatsächlich eine solche Antwort gegeben und sie hat zur bekannten Galileigeschichte geführt. Hätte übrigens Bender den Sinn der von ihm empfohlenen Antwort erfaßt, so würde er wahrscheinlich wenig Freude daran haben. Nach dem Einsteiner Sommerfeld ist es nämlich erlaubt zu sagen: „Die Erde steht still und der Fixsternhimmel dreht sich um die Erde oder die Sonne bewegt sich und die Erde steht im Brennpunkt der Sonnenbahn." Und diese Antwort empfiehlt Bender. Er überlege sich folgendes: Ein Knabe spielt Kreisel. Dieser dreht sich dabei nach gewöhnlicher Auffassung in der Minute mehrere hundert Male um seine Achse, die zudem noch fortschreitet und Präzisionsbewegungen ausführt. Nach Sommer ist es erlaubt zu sagen: Der Kreisel steht still und die Erde mitsamt dem ganzen Weltall dreht sich in der Minute mehrere hundert Male um eine stets wechselnde Achse und beide führen noch andere verwickelte Bewegungen aus. Auf dem Spielplatz spielen aber noch andere Knaben Kreisel, auch ein linkshändiger. Die Bewegungen der Knaben und der Peitschen sind dabei noch unberücksichtigt. Bender wird dann vielleicht zu der Ueberzeugung von Gehrke kommen, daß die Einsteinlehre „unverstehbar ist". Auch Benders Ausführungen über den Aether sind daneben. Für den, der die Wellenlehre für die Lichterscheinungen annimmt, ist der Aether „eine Forderung der einfachsten Logik" (G. Mie im Handwörterbuch der Naturwissensch. X, 609). Es würde zu weit führen, hier darauf einzugehen; auch anderes muß ich übergehen.

Zusammenfassend bemerke ich: Benders Hauptsatz ist nicht bewiesen; ich will aber nicht prophezeien, die Welt gehe nicht im 20. Jahrhundert unter, obgleich ich es nicht glaube. Benders Chiliasmus ist irrig. Sonst enthält Benders Buch allerhand Lesenswertes. Es hat bereits fünf Auflagen, bekommt vielleicht auch noch weitere. Einem verständigen Leser wird es nicht schaden und Leute, die selbst zu den großen oder kleinen Propheten gehören, kommen dabei auf ihre Rechnung. Bei den 370 Seiten und dem mannigfachen Inhalt bedürfte es eines alphabetischen Verzeichnisses.

Luxemburg. P. Norbert Brühl C. Ss. R.

3) **Das heutige Deutschland und seine herrliche Zukunft.** Von H. Paulus. Hildesheim, Borameyer. Ohne Jahreszahl.

Eine ähnliche Prophetenschrift wie die vorige. Auch Paulus hält, wie Bender, eine Verteidigungsrede zugunsten der Prophezeiungen, worin manches Richtige gesagt ist. Wie wenig das aber für die einzelne Prophezeiung beweist, geht daraus hervor, daß Paulus die Vorhersagungen des Nostradamus für zuverlässig ansieht und behauptet, sie „habe sich seit Jahrhunderten allen seinen Gegnern zum Trotz erfüllt" (3), während Bender,

Moll, Dessoir, Hennig u. a. sie ablehnen. Dessoir schreibt darüber: „Das Wunder bei Nostradamus ist nicht sein Text, sondern die Auslegekunst seiner Erklärer" (Vom Jenseits der Seele[5], 127). Das gilt aber auch von Spielbähn, Lenin u. a. Man hat aus Nostradamus und der Leninschen Weissagung den Sieg Deutschlands im Weltkrieg herausgelesen; die Franzosen aber auch ihren Sieg und noch viele andere Dinge: den General Joffre, den Einfall in Belgien, die Marneschlacht, die Zeppeline, die Gasbomben u. s. w. (vgl. Rohr S. 87). Da nun einer von beiden wohl siegen mußte, so hätte Nostradamus in jedem Falle recht behalten; aber auch in jedem Falle unrecht. Neben den Prophezeiungen bringt Paulus auch, was Staatsmänner und andere vernünftige Leute über den Frieden von Versailles und die Zukunft geäußert haben, die er sich für Deutschland günstig denkt, wenn auch nicht in der allernächsten Zeit. Dieser Ansicht mag man sich wohl anschließen, auch wenn man über die Prophezeiungen anders denkt, wie der Verfasser. Unheil stiften kann das Schriftchen nicht; vielleicht ist der Prophetenmantel nur das Gewand, um tröstliche Wahrheiten zu sagen.

Luxemburg. P. Norbert Brühl C. Ss. R.

4) **Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen.** Von P. Winfried Hümpfner O. E. S. A. (XI u. 574). Würzburg, St.-Rita-Verlag.

Umfangreiche Quellenstudien und die Gelegenheit, die Urschriften Brentanos in Rom einzusehen, ermöglichten es Hümpfner, die obige Arbeit der Oeffentlichkeit zu übergeben. Unsere Quellenkenntnis, woraus die sogenannten Visionen Emmericks geschöpft sind, wird dadurch um ein bedeutendes erweitert. Stahl und Cardauns, welche auf diesem Gebiete vorgearbeitet hatten, werden mit Genugtuung ersehen, wie ihre Schlüsse gutgeheißen werden, ja noch über dieselben hinausgegangen wird, und das von einer Seite, woher sie es wahrscheinlich am wenigsten erwartet haben. Wir sind dadurch einer einheitlicheren Auffassung der Emmerick-Frage um ein bedeutendes Stück näher gekommen. Legen wir zunächst fest, worüber gemäß den Darlegungen obiger Herren und meinen Veröffentlichungen in den Biblischen Studien (XXI. Band, I. Heft, Herder 1923) wohl nun allseitige Einigkeit herrscht, nämlich: Die sogenannten Visionen Emmericks, wie sie in den verschiedenen Publikationen Brentanos und des auf ihm fußenden Schmöger vorliegen, können unter keinen Umständen als wahre Privatoffenbarungen gelten, sondern sind eine einzige „große Täuschung". Sie tragen in der Tat den Charakter des Willkürlichen, Phantastischen, Unhistorischen, Widersprechenden, ja manchmal Kindischen und Lächerlichen so offen auf der Stirn, sind so sichtbar armes Menschenwerk, daß es schier Wunder nimmt, wie das lesende Publikum beinahe ein ganzes Jahrhundert von ihnen hat mystifiziert werden können. Hoffentlich wird betreffs der weiteren Verlegung derselben auch energisch und nachhaltig die nötige Folgerung daraus gezogen, wie auch Hümpfner (S. 572) anzudeuten scheint.

Hümpfner schreibt nun diese Täuschung Brentano zu, er nimmt kein Getäuschtwerden desselben an, sondern (S. 569 ff.) „eine beabsichtigte wissenschaftliche Mystifikation", „eine bewußte und beabsichtigte Rieseninterpolation". „Nicht nur seine (Brentanos) objektive, auch die subjektive Glaubwürdigkeit muß entschieden verneint werden." „Von einem verschwindend kleinen Bruchteil abgesehen, ist für die ganze Masse der Visionen allein Brentano Gewährsmann." Dementsprechend wird auch Brentano die ganze Arbeit hindurch grau in grau gemalt: Es heißt immer nur die „angeblichen Visionen". Leser irreleiten, unwahr, berechnetes Spiel, Gemeinplatz Brentanos, unverfrorenes Verfahren, das gleiche Kunstmittelchen, Fälschung, Vorliebe für die Geschichten der vielen Sünderinnen (mit Hinweis auf seine eigenen Frauen), Finte, kaum verhohlene Ironie, unverantwortliche Art, keine Aeußerung Emmericks, sondern ein Scherz des Dichters, beliebtes Kunstmittelchen,

Schelm Brentano, romantisch-ironische Scherze, Intrigant und Raffiniertheit und Aehnliches wird an zahlreichen Stellen Brentano ins Hauptbuch notiert. Ja S. 305 zitiert Hümpfner eine Stelle aus dem Tagebuch Brentanos vom 17. bis 18. Mai 1819, wonach er und Emmerick sich über die selbstfabrizierten Visionen lustig gemacht hätten: „Der Pilger und die Seele lachten sehr viel, daß sie alles, alles gesehen." Es ist offensichtlich, weshalb Brentano so in kaum zu übertreffender Weise nicht des Irrtums, sondern der bewußten Lüge und Fälschung angeklagt wird. Hümpfners Schrift ist Zweckschrift, wie offen in der ersten Zeile des Vorwortes ausgesprochen wird. Es liegt in Rom der Antrag auf Seligsprechung Emmericks vor. Die Schriften, die unter ihrem Namen kursieren, müssen mit ihren endlosen Irrtümern ein schweres, vielleicht unübersteigliches Hindernis sein. Nicht also das Schwarzmachen Brentanos, sondern die Weißwaschung Emmericks ist der eigentliche Zweck des Buches. Aber man glaubt das letztere durch das erstere erreichen zu können. Ist Hümpfner der Nachweis für das erstere gelungen und das zweite dadurch erreicht? Die beiden Fragen sind für die Draußenstehenden freilich von mehr untergeordneter Bedeutung. Die sogenannten Visionen sind ein menschliches Machwerk und damit, da sie vorgeben wahre Visionen zu sein (ungeachtet Brentanos gegenteilige Beteuerung in der Einleitung zum Bitteren Leiden) auch als einfache fromme Lektüre nicht brauchbar, ganz abgesehen von anderen Gründen. Ob Brentano oder Emmerick die Schuld trifft, ob der eine oder der andere unbewußt oder absichtlich getäuscht hat, hat bei weitem nicht die Bedeutung wie die erste Frage. Immerhin ist es von historischem Interesse.

Da muß uns nun zunächst auffallen, daß bis in unsere Tage hinein fast die ganze Emmerick-Literatur nicht genug gerade die Visionen preisen konnte, und selbst an der Heiligen Schrift herumgedeutelt wurde, um sie mit Emmerick in Einklang zu bringen. Auch die besonders interessierten Ordensgenossen Emmericks machen davon keine Ausnahme, wie z. B. Wegener das genaue Gegenteil von dem durch Hümpfner Vertretenen in seiner Schrift: Emmerick und Brentano, Dülmen 1900, zu beweisen unternimmt. Erst als die Not des Augenblickes es erheischt, tritt man mit der gegenteiligen Behauptung vor: „Brentano, und zwar er allein ist schuld." Ein gewisses Mißtrauen wird daher nicht verargt werden können. Ob dem Parteimann (S. II) doch nicht in etwa der Blick getrübt ist? So heißt es gleich in der Einleitung (S. 1): „Emmerick ist eine schlichte Bäuerin geblieben .... Von krankhafter Phantasie keine Spur." Ist das so unbedingt sicher? Wesener sagt in seinem Tagebuch vom 23. Dezember 1818 anläßlich der Umbettung Emmericks aus einem Zimmer in das anstoßende: „Wir überzeugten uns wieder von der Schwäche und Reizbarkeit ihrer Nerven, denn sie wurde durch das Gepolter (?) ganz betäubt, mußte sich erbrechen, und es dauerte gegen 14 Tage, bis sie sich wieder etwas erholte." Der Ohnmachtsanfall (S. 408) beim Klostergedanken, das Husten beim bloßen Brotgeruch (Wesener bei Nießen 81) deuten in derselben Richtung. Es ist nicht Brentanos, wie Hümpfner (S. 266) meint, sondern Emmericks Neigung, den Teufel überall leibhaftig zu sehen, eine allbekannte Erscheinung beu Neurasthenikerinnen. Man erinnere sich nur, wie überall bei den Teufelaustreibungen des Heilandes dieser in sichtbarer Gestalt gemäß Emmerick entweicht. Bezeichnend ist in diesem Punkte die bekannte Geschichte, wo (S. 159) Emmerick in Ekstase im Lande der heiligen drei Könige weilt und plötzlich nach Dülmen zurückeilt, um dort aus dem Bette zu springen, dem Teufel einen Fußtritt gibt und sich vor die Türe hinwirft, damit er nicht wieder hereinkomme. Sie hatte nämlich vom Orient aus gesehen, wie Satan sich vor einer alten Frau auf den Boden geworfen, damit sie über ihn stolpere. Daß Brentano sich darüber wundert und sagt: „Sie lief wie ein schwebendes Gerippe, wachend kann sie jetzt mit den Krücken kaum ein paar Schritte schleichen ohne ohnmächtig zu werden", beweist eben, daß Brentano noch keine Er-

fahrung mit Hysterie gehabt, sonst würde er sich nicht darüber wundern. Man wird vielleicht schnell zu der Erklärung greifen, dies habe Brentano erfunden. Leider ist es schon im Tagebuche bei ihm und leider hat auch Wesener ganz analoge Zeugnisse. Einmal sieht (Nießen 64) Emmerick, wie der Teufel drei Frauen an der Kommunionbank bearbeitet, die dritte mit Fäusten. S. 74 wird sie selbst (in der Erzählung schickt sie ausdrücklich voraus, daß es sich um wirkliche Begebenheiten handle) vom Teufel sichtbar attackiert. „Sie habe gern ihr Abendgebet unter freiem Himmel verrichtet, wobei sie oft ein erschreckendes Getöse um sich vernommen. . . . Einmal habe sie dabei etwas auf ihrer Schulter gefühlt und als sie sich umgesehen, habe ein großes, schwarzes Tier wie ein Hund hinter ihr gestanden und seinen Kopf auf ihre Schulter gelegt." Hierin scheint mir der erste Hauptfehler der Beweisführung Hümpfners zu liegen, daß er das voraussetzt, was zu beweisen wäre. Er nimmt an, Emmerick hat keine krankhafte Phantasie, also Irrtümer und Widersprüche in und mit Aussagen Emmericks sind Brentanos und nicht Emmericks Werk. Ein zweiter Fehler scheint mir zu sein, daß er des öfteren nachweisen will, dies und jenes seien spezifisch Brentanosche Gedanken, und daraus den Schluß zieht, also nicht Emmerickſche. Zunächst werden Gedanken als Brentano eigentümlich vindiziert, welche Gemeingut sind. Erstaunen muß man, daß sogar die Hintereinanderstellung von Glaubenden, Hoffenden und Liebenden (S. 401 und anderswo) Brentanisch sein soll. Die Natur als harmonisch gestimmten Hintergrund anzugeben soll ebenfalls Vorliebe Brentanos sein (S. 163), als wenn nicht fast alle Schriftsteller bei der Erzählung von äußeren Begebenheiten Sonne, Mond, Gewitter u. dgl. mit hineinspielen ließen. So Jo 13, 20 beim Hinausgehen des Judas: „Es war aber Nacht", so bei der Auferstehung des Herrn das Aufgehen der Sonne (Mk 16, 2). Ich habe in der Biblischen Rundschau S. 5 bis 9 eine Reihe Irrtümer Emmericks betreffs Sonne, Mond u. s. w. nachgewiesen. Hümpfner gesteht selbst, daß sie allerdings schon im Tagebuche stehen (S. 163). Wir werden also das Recht haben, sie bis zum Gegenbeweis als Emmerickſche Visionen zu betrachten und nicht als spezifisch Brentanische. Verschiedene sind zudem so exorbitant (z. B. Stern der Weisen so groß wie ein Bettuch), daß sie unmöglich einem gebildeten Manne zugeschrieben werden können. Und so mit einigen anderen behaupteten Eigentümlichkeiten Brentanos. — Dann aber fragen wir, ob es denn befremden kann, wenn zwei Personen fünf Jahre täglich miteinander verkehren, daß der eine vom andern die Ideen und sogar die Ausdrücke annimmt? Das Gegenteil wäre wunderlich. Wenn Brentano gern das Wort „kurios" (S. 356) braucht, so kann es gewiß in der Wiedergabe der Visionen Emmericks eine redaktionelle Schreibweise Brentanos sein, es kann aber ebenso ein Ausdruck Emmericks, den sie von ihm gelernt hat, und so auch mit einer Reihe von angeführten Ideengängen. Damit fallen unseres Erachtens wieder eine ganze Reihe von Beweisen, daß Brentano und nicht Emmerick Urheber der Visionen sei, in sich zusammen.

Interessant ist vor allem das 7. Kapitel (Quellennachweis), das besonders schätzenswertes bietet. Aber ist wirklich viel für die These bewiesen, wenn man nachweist, dies sei aus Martin v. Cochem, dies aus den Apokryphen u. s. w. genommen? Emmerick war durchaus nicht in den Hagiographien so unbelesen, wie man es gern hinstellen möchte. Dechant Rensing las ihr Bücher vor, ebenso Brentano. Sie studierte Martin von Cochem so fleißig, daß man ihn ihr schließlich aus den Händen nehmen mußte. Brentano liest ihr Parallelstellen aus anderen Seherinnen vor und diskutiert mit ihr über die Divergenzen. Ueber Maria v. Agreda, Veronika Giuliani, Lidwina v. Schiedam unterhält man sich mit ihr. Sie liest mit Vorliebe Tauler. Brentano kennt schon, bevor er nach Dülmen kommt (S. 231), die Apokryphen. Wie selbstverständlich, da man sich beiderseitig so für das Wunderbare interessierte, daß die Unterhaltung Tag um Tag über dergleichen Dinge war und so das Eigentum des einen auch das des andern wurde. Wesener

bezeugt 2. Oktober 1818 (Nießen 98): „Die Kranke ist durch den Umgang mit Brentano erbaut, durch seine häufigen Besuche u. s. w., durch seine Unterhaltungen von Gott und das Vorlesen aus guten Büchern stellen sich die ekstatischen Zustände wieder häufiger ein .... Herr Klemens Brentano hat sich im Hause der Kranken eingemietet." Was will man mehr, um a priori die Wahrscheinlichkeit der Aehnlichkeit zwischen Gespräch und Lektüre einerseits und Ekstasenbilder anderseits anzunehmen. Nebenbei bemerkt: Wie anormal die beiden Beobachter Wesener und Brentano seelisch gestimmt waren, erhellt aus einer Notiz Weseners im Tagebuch unter dem 18. Oktober 1818, wo er allen Ernstes bemerkt: „Einige Tage später entdeckte Herr Brentano auch eine Gedankensprache an ihr; er unterhielt sich in Gedanken mit ihr und sie beantwortete ihm regelmäßig seine in Gedanken getanen Fragen, wenn er ihre Hand faßte."

Es wird, ohne ein Buch noch stärker als das Hümpfners von 574 Seiten zu schreiben, unmöglich sein, auf Hümpfners Beweisführung im einzelnen einzugehen und jede nach ihrer Beweiskraft einzuschätzen. Zudem kann auch ungehindert ein großer Einfluß Brentanos auf die Fassung der Visionen sowohl vorbereitend, was Hümpfner nicht bespricht, als später redigierend und erweiternd, zugestanden werden. Wir können nur das eine oder andere herausnehmen.

Es wurde bisher zum Beweise, wie treu Brentano um die Richtigkeit der Aufzeichnungen besorgt war, das Zeugnis L. Hensels angeführt, daß Brentano abends wiederkam und das des Morgens Gehörte, erst skizzenhaft auf einem Blättchen mit Bleistift Notierte, dann zu Hause Ausgearbeitete wieder vorlas und durch Emmerick korrigieren ließ. Hümpfner sucht dieses S. 62 bis 63 in folgender Weise zu entkräften: Die Ueberschrift lautet schon: Das angebliche Vorlesen und Korrigieren u. s. w. Hümpfner glaubt zunächst besonders hervorheben zu müssen, daß nach L. Hensel Emmerick eines Tages Brentano sehr gescholten, weil er etwas verkehrt geschrieben, und daß sie gedroht habe, nicht mehr zu erzählen. Das beweist doch gerade, wie ängstlich auch Emmerick über die Genauigkeit der Aufnotierung wachte. Dann zweifelt Hümpfner ohne Beweisangabe, ob es immer erfolgt sei. L. Hensel sei nur drei Wochen bei Emmerick gewesen. Ebenso wird das Zeugnis einer Nichte, die mehrere Jahre bei der Tante wohnte und bezeugt, daß Brentano öfters sein Geschriebenes vorgelesen, als nicht beweiskräftig hingestellt. Solche Argumentation gegen eine wohlbezeugte Tatsache, die aber unbequem liegt, muß doch höchlichst verwundern.

Im folgenden Kapitel (4) werden die „Brieffiktionen" Brentanos angeführt. Ich lasse es dahingestellt, ob der Nachweis einer Fiktion in den meisten Fällen erbracht ist. Jedenfalls schießt Hümpfner weit über das Ziel hinaus. So läßt sich z. B. doch gut erklären, daß (S. 100) Brentano im Angesichte des Todes eine Eulogie über einen Priester verfaßt, „für den er nichts übrig hatte", um so mehr, da dieser ihm nun nicht mehr im Wege war, und man in solchem Falle mehr geneigt ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben. Unverständlich vollends bleibt es, wie Brentano die beiden Briefe erfunden haben soll (S. 103), die so schwere Klagen gegen ihn enthalten. (Siehe Schmöger II., 10.) Ob das scharfe Urteil dieser Briefe, das übrigens wohlbemerkt nichts gegen seine Wahrhaftigkeit enthält, doch nicht in etwa von Eifersucht diktiert war? (Siehe dazu Nießen 100 und 103.) Um es gleich hier anzuführen: Der auch sonst an verschiedenen Stellen erwähnte Gegensatz zwischen Wesener und Brentano kann auch ganz gut die Erklärung dazu abgeben, woher die Aussagen Weseners und Brentanos über Emmericks Gesinnungen und Stimmungen verschieden sind. Emmerick, wie leicht anzunehmen, hat jedem das gesagt, was er gerne hörte, dem Brentano, daß der Doktor Wesener sie mit seiner Medizin töte, dem Arzte, daß Brentano sie mit Fragen totquäle. Haben die beiden dann noch ein wenig mehr Lob

für sich und Tadel über den andern hinzugehört, als sie wirklich sagte, so ist der Widerspruch noch erklärlicher.

Im 5. Kapitel wird die Abschrift von Weseners und Overbergs Tagebuch einer Kritik unterzogen: a) Aus indirekter Rede wird direkte gemacht. Das wird doch so schlimm nicht sein. b) Mehrere Notizen sind in eine zusammengezogen und dies wird dann Emmerick in den Mund gelegt. Das angeführte eine Beispiel ist recht unschuldig. c) Brentano übertreibt: Statt „stärker“ = „viel stärker“, statt „sonst oft“ = „sonst schier immer“. Statt: „Blut floß wie ein Guß“ = „floß wie ein Fluß“ u. s. f. Dann folgen Erweiterungen des abzuschreibenden Textes. Das alles beweist gewiß, daß Brentano nicht eine wortwörtliche Abschrift gab, sondern hie und da — was sicherlich nicht zu loben ist — eine Erweiterung war. Man wird aber zugeben, daß diese Zutaten ganz im Geiste der Vorlage sind, das Wesentliche wird keineswegs verändert. Zudem ist auch noch immer die Frage zu erörtern, ob Brentano nicht aus den eigenen Gesprächen mit Emmerick Analoges im Gedächtnisse hatte und dies an den passenden Stellen einflocht.

Genau dasselbe gilt vom 6. Kapitel, das den Unterschied zwischen Brentanos Tagebuch und dem von ihm veröffentlichten Drucke enthält. Auch hier wird man im Gegenteil davon überzeugt, daß Brentano das W e s e n der Notizen keineswegs ummodelt. Die Zutaten sind zum großen Teil nur redaktionelle Aenderungen und Klarlegungen durch Erweiterung des Textes. Zum Teil sind es Reflexionen, die sich an den Text anschließen, und selbst wenn diese als solche Emmericks angeführt werden, ist damit doch noch nicht der sichere Beweis eines Betruges, besonders eines absichtlichen Betruges erbracht, da diese als wahre Reflexionen Emmericks ihm bekannt sein konnten. Zudem ist noch dieses hervorzuheben, daß das Widersinnige in der Schilderung, die Irrtümer meistens schon im Tagebuch selbst sind, also für den beabsichtigten Zweck wenig oder nichts beweisen. So stehen die Muttergotteserscheinungen im Stern der Weisen schon im Tagebuch, und ebendort laufen die Voreltern Marias „voll Sehnsucht nach Gott oft allein schreiend ins Feld und reißen sich aus Herzensbegierde die Kleider vor der Brust auf“ (S. 205). Auch die Exzentrizitäten des „Geheimnisses“ sind ebenda vorhanden, und dort steht auch schon die immer wiederkehrende „rote Decke mit der weißen durchsichtigen darüber“ (S. 197).

Im 7. Kapitel werden die „Quellen“ behandelt. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß aus Quellen Geschöpftes dennoch von Emmerick stammen kann, entweder weil sie selbst sie gelesen, oder weil sie durch den Verkehr mit Brentano wenigstens inhaltlich damit vertraut war. Manchmal wird sie durch Vorlesen über sie informiert gewesen sein (siehe oben). Wir sehen daher auch gar nicht die Beweiskraft der Stelle (S. 217) ein: „Liegt jedoch eine wörtliche Uebereinstimmung einer angeblichen Vision mit der Literatur vor, dann muß notwendig eine Abhängigkeit angenommen werden, und zwar ... durch Brentano.“ Der Nachsatz ist unseres Erachtens falsch. Wenn Emmerick davon gehört oder gelesen hat, so kann Gegenstand und Ausdruck von ihr sein, und selbst wenn nur der Gegenstand von ihr ist, kann Brentano redaktionell den Ausdruck wieder hergestellt haben. Doch fragen wir uns, um die Erörterung nicht zu lange auszudehnen, nur noch: Hat Hümpfner durch die so schweren Anschuldigungen Brentanos, die ihn als einen gewissenlosen Fälscher darstellen, wirklich nun seinen Zweck erreicht, Emmerick reinzuwaschen?

Da sehen wir jemanden fünf Jahre unter den mißlichsten Verhältnissen unter allerhand Entbehrungen und Anfeindungen täglich zu einer Kranken mit Papier und Bleistift wandern und sie über allerhand Geschautes ausfragen, sehen ihn seine Notizen darüber machen, sehen ihn sich erzürnen, wenn durch Besuch oder andere Hindernisse er um das kostbare Gold himmlischer Erleuchtung kommt, sehen ihn auf das festeste an die Uebernatürlichkeit des Gehörten glauben, sehen ihn alles dies nach dem Tode Emmericks unter

viel Arbeit ordnen und herausgeben, und nun soll das Endresultat ein einziger großer Humbug eben desselben Mannes sein. Und warum? Doch offen gestanden deshalb, weil es von Anfang bis Ende armseliger, menschlicher Irrtum ist. Statt zu schließen: Die Seherin litt unter Selbsttäuschung, sagt man: Der Schreiber täuschte, täuschte wissentlich und absichtlich. Ja, was bleibt denn von dem übrig, was die Seherin gesagt hat? Ist davon nichts in den „Visionen" enthalten, also unterschlagen? Man lasse doch vorurteilsfrei z. B. das von Hümpfner besonders hervorgehobene Marienleben auf sich wirken und schlage nur irgend eine Seite auf (Ausgabe 1854, S. 151 ff. zum Beispiel) mit seinem: „Die Schwester Emmerick erzählte diesen Morgen"; „Ich sah dann ein Kreuz zwischen ihnen, wo es doch noch keine Kreuze gab"; „Am 4. Juli erzählte sie:" „Nachdem sie dies erzählt (die Vision), betete sie die Litanei vom Heiligen Geiste." „Sie zog ihre mit den Wundmalen bedeckten Hände unter der Decke hervor und sprach: Es ist gar zu warm da bei Maria im Gelobten Lande ... Sie gehen jetzt alle in den Hausgarten, zuerst Zacharias u. s. w." Gleich dahinter folgt: „Persönliches der Erzählenden ... Abends 5 Uhr klagte sie sich an u. s. w." Und dann mache man einen glauben, daß dies alles durch einen durchtriebenen Fälscher erfunden sei. Selbst wo der Unsinn mit beiden Händen zu greifen ist, wie beim Hirtenturme bei Bethlehem (S. 198, cfr. Bibl. Studien S. 64), wird es getreulich hingesetzt, weil eben Brentano so fest an dem übernatürlichen Charakter des Geschauten festhielt.

Hümpfner zieht zum Beweise der Fälschung und Entlehnung von fremden Quellen zumeist die Stellen heran, welche mystische Beschauung, Allegorie, „Geheimnis"volles oder apokryphe Wundergeschichten (z. B. der Apostel) enthalten, wo in der Tat am leichtesten ein vorhergehendes Beeinflussen oder nachheriges Ueberarbeiten oder Erweitern Brentanos zu erwarten ist. Nun wird Hümpfner finden, daß ich gerade diese Stellen in den „Biblischen Studien" trotz des an ihrer Stirn haftenden Apokryphen und Erfundenen übergangen habe. Ich nahm geflissentlich die nackten, kühlen Tatsachenschilderungen: Wege Jesu, Ortsbeschreibungen, Himmelserscheinungen, mechanische Einrichtungen, biblische Parallelen u. dgl. heraus, um an ihrer Hand das Unwahre der Gesichte darzutun. Nimmt man für einen Augenblick all das als Brentanos Zutat an, was Hümpfner ihm besonders nach dem Quellennachweis zur Last legt, wieviel wird denn dadurch von dem berührt, woraus ich Emmericks Selbsttäuschung nachweise? Will man nicht Brentano zum Generalfabrikanten des Ganzen ohne Ausnahme machen, so bleibt immer noch der übriggelassene Rest ein Schuldkonto Emmericks.

Aber es geht nun einmal nicht an, Brentano als Schwindler des *Wesentlichen* in den Visionen hinzustellen, oder auch nur ganz bedeutende inhaltliche Zutaten ihm zuzuschreiben. Der Inhalt der „Visionen" verrät an hunderten Stellen die *weibliche* Hand, das westfälische Volks- und Landschaftsbild, eine Unkenntnis von Dingen, die Brentano wissen mußte, eine Naivität der Schilderung, die ihm nicht zuzutrauen ist, eine Geistesarmut in ganz bestimmten Punkten (z. B. die immer wiederkehrenden „Lehren" Christi), deren Brentanos Phantasie sich nicht schuldig gemacht hätte. Der Stil, hie und da poetisch (wohl Brentanos Werk), ist für gewöhnlich äußerst monoton und wiederholend, so daß er Brentano als Schriftsteller belasten würde. Siehe dazu auch Wesener, III. Teil, besonders S. 136 ff. Wird ein Brentano trotz Hümpfner (S. 198) diese langatmigen, immer sich wiederholenden Kostümbeschreibungen auf dem Gewissen haben, mit denen uns die Näherin Emmerick tatsächlich langweilt? Siehe z. B. den dreifachen Kleiderwechsel zur Zeit der Aufopferung Mariä im Tempel? Man lese doch nur das 4. Kapitel meiner Arbeit in den „Biblischen Studien" mit den Lieblingsideen Emmericks, und frage sich, welche von diesen vernünftigerweise Brentano zugeschrieben werden können.

Hümpfner enthebt sich der Mühe uns darzulegen, was er denn in den Visionen der Emmerick zuschreiben möchte. Es kann nach S. 572 nur ein kümmerlicher Rest sein. „Die meisten hier einschlägigen Notizen Weseners (also nicht durch Brentano allein bezeugt) habe Nießen in dankenswerter Weise S. 34 bis 107 zusammengestellt" sagt er. Die Berufung auf Nießen, der in seinen Publikationen so schnurstracks Hümpfner entgegengesetzt ist, auch noch in den angezogenen Seiten (z. B. Klammer S. 65) scheint mir für die Sache Emmericks und speziell für den Zweck der Hümpfnerschen Veröffentlichung doch mißlich. Uebergehen wir die den P. Limberg, den Abbé Lambert, aber auch Wesener und vor allem Emmerick selbst so ernstlich kompromittierenden Stellen aus dem Tagebuche und Berichte Weseners: S. 42 al. 3 bis unten, S. 43 1 Abschnitt besonders Z. 4 und 14, S. 57 Z. 25 (cfr. 58 3 Abschn.), S. 70 al. 2, S. 95 1 Abschn., und sehen wir kurz, was Wesener zumeist vor dem Erscheinen Brentanos über die Visionen sagt, S. 45: „Schon als Kind hatte sie die schönsten allegorischen Träume und wahre Visionen aus dem Leben Jesu." Uebereinstimmend damit die Bemerkung vom 8. September 1814. Ende 1816 wird der „ständige Begleiter auf ihren Reisen im Geiste" bezeugt; dto. S. 53. 1819 und 1820 (S. 51) die Allegorien, Szenen aus dem Leben der Märtyrer und „eine ins kleinste eindringende und nach dem Kirchenjahr fortlaufende Geschichte des Lebens unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi . . . Personen mit Namen nennen, Orte, Häuser, Gegenden nennen u. s. w." 1. Mai 1813 (S. 59) nach der sehr schiefen Bemerkung Emmericks, der Heiland habe, obgleich Gott und Mensch, doch mit den menschlichen Schwachheiten zu k ä m p f e n gehabt, bemerkt Wesener „sein Bedauern, daß man keine genaue Geschichte der früheren Lebensjahre Jesu habe. Darauf sagte sie mir, sie wisse alles so haarklein, als wenn sie alles selbst gesehen hätte. Auch die Geschichte der Mutter Gottes wisse sie ganz genau . . . Sie versprach mir beides zu erzählen." Am 28. Mai 1813 (S. 65) an dieses Versprechen erinnert, beginnt sie mit der Geschichte Annas bis zur Versuchung Josefs. Es ist kurz gefaßt das, was auch später Brentano von ihr gehört zu haben erklärt. Der apokryphe Stab Josefs, der Lilien sproßt, und die schriftwidrige Absicht Josefs, seine Frau zu verlassen, statt zu entlassen, kommen auch hier schon vor. Auch das himmelblaue seidene Kleidchen (also wohl das zweite der drei Brentanischen) findet bei der Aufopferung Marias im Tempel seine rühmliche Erwähnung. Zum Schlusse sagt Emmerick, „sie wünsche nur schreiben zu können, so wolle sie wohl ein Buch, glaube sie, von den Erscheinungen, die sie schon gehabt, vollschreiben." Schade, daß das Datum 26. Mai 1813 daneben steht, und der Pilger erst am 24. September 1818 in Dülmen erscheint. S. 69, 22. September 1813, kommen Einzelheiten über die Geburt. Am 15. August 1814 die legendäre Sterbeszene Marias mit den Aposteln. Am 26. September 1815, daß „sie noch vieles sagen müsse, ehe sie sterbe" (also die von Hümpfner beanstandete Aufgabe der Mitteilungen), sowie das Leiden für andere. Am 14. Februar 1816 das Sehen der ganzen Leidensgeschichte und der Auftrag, mehrere Gesichte und Ermahnungen ihrem Beichtvater zu sagen. Am 29. Dezember 1816 das Schauen des Kindermordens in Bethlehem. Also in großen Zügen, was auch Brentano später berichtet. Das Bild, welches wir aus den beiden Tagebüchern von Emmerick erhalten, ist durchaus im Wesen dasselbe, auch mit Bezug auf die Visionen.

Mit Bedauern müssen wir also die Schlußfolgerung ziehen, Emmerick die gemäß ihren Aussagen bei Wesener (Nießen 58 und 78) Menschen so richtig beurteilt, hat auch in Brentano ihren Geistesmann gefunden und ist mitverantwortlich für die Gesichte. Ein schlimmeres Zeugnis kann man kaum weder ihrer Unterscheidungsgabe, noch auch schließlich, wenn sie wirklich Seherin wäre, der göttlichen Vorsehung ausstellen, als wenn ein Mann fünf Jahre um sie gewesen, der gemäß Hümpfner ein gewissenloser Mysti-

fikator war. Sollen wir da nicht an das Shakespearesche Diktum denken: Thy wish was father, Harry, to that thought?

Aachen. L. Richen.

5) **Legenda Trium Sociorum.** Uebersetzung von Siegfried Johannes Hamburger. München 1923, Theatiner-Verlag.

Der Theatiner-Verlag München hat die dankenswerte Aufgabe übernommen, Franziskusgeist und Sinn der liebearmen Jetztzeit zu vermitteln. Diesem Zwecke dienen in außerordentlicher Weise jene Werke, die der Zeit des heiligen Franziskus nahestehen. Eine nunmehr allseits anerkannte, verläßliche Fundstelle für echten Franziskussinn ist die Legenda, über deren Entstehungszeit die Forscher noch etwas schwankend urteilen, die aber sicher dem 13. Jahrhundert angehört. Nächst den Fioretti kommt wohl kaum ein Werk dem kindlichen Sinn des Heiligen von Assisi so nahe wie die Legenda. Heilige Einfalt und heilige Armut duften uns entgegen, erzeugt in göttlicher Liebesglut. Die Uebersetzung darf man als gelungen erklären; wenn S. 135 das „Hinzugetreter" nicht Druckfehler ist, wünschten wir unbedingt das Richtige „Hinzugetretener". Der Schmuck des Buches soll besonders gerühmt werden, wenn der Verlag die weiteren Publikationen also ziert, hat der Besitzer solcher Werke die wertvollste Franziskus-Galerie.

Innsbruck. P. Constantius O. M. C.

6) **Betrachtungen über die katholische Moral.** Von Alessandro Manzoni. Ins Deutsche übertragen von Franz Arens (546). München 1923, Theatiner-Verlag.

So viele Manzoni als Verfasser der „Verlobten" kennen, so wenige werden wissen, daß dieser berühmte italienische Romantiker auch als Verteidiger der katholischen Moral hervorgetreten ist.

Der Genfer protestantische Historiker de Sismondi hatte in seiner Geschichte der italienischen Republiken im Mittelalter der katholischen Religion vorgeworfen, daß sie an den Gebrechen des italienischen Volkes schuld sei. Gegen diese Vorwürfe erhob sich Manzoni 1819 nicht in unfruchtbarer Polemik, sondern in tiefschürfenden grundsätzlichen Erwägungen, die nicht bloß die irrigen Behauptungen abweisen, sondern den wahren Sinn und tiefen Gehalt der katholischen Sittenlehre gegen jede Verdrehung sicherstellen, ja zeigen sollten, wie vielmehr alle sittlichen Uebel gerade in der Unkenntnis oder im Ungehorsam gegen die katholische Sittenlehre wurzeln.

Das Studium der katholischen Moral hatte ihn, den Laien, so sehr gefesselt, daß er seiner Apologie noch einen II. Teil anfügen wollte. Leider kam dieser Teil nicht zum Abschluß, so daß wir nur Fragmente davon besitzen, die aber wertvoll genug sind, um dem Werk beigegeben zu werden.

Die zahlreichen Verehrer des Dichters nicht minder wie diejenigen, die sich für Apologetik und Sittenlehre interessieren, werden dem Verlag Dank wissen, daß er diese Arbeiten des Dichters der Neuherausgabe seiner Werke beigegeben hat.

St. Pölten. Dr A. Schrattenholzer.

7) **Katholische Liturgik** für die Untermittelschule und verwandte Lehranstalten. Von Dr Otto Etl, Realschulprofessor und Universitätsdozent in Graz. Graz 1922, Ulr. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff).

Aus dem Inhalt des vorliegenden Lehrbuches ist eine manchmal ziemich ausführliche Darbietung dogmatischer und moralischer Gegenstände, z. B. S. 66 f. über die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses, hervorzuheben. Der Behandlung der gottesdienstlichen Erfordernisse ist ein eigener, den Teilen über heilige Orte, Handlungen und Zeiten nebengeordneter Teil gewidmet. Auf die bündigen Sätze über die Bedeutung des Gotteshauses (S. 4), auf den das Verständnis der Taufzeremonien erschließenden Ab-

schnitt über die altchristliche Taufe (§ 27, 2), auf den eigenen Paragraphen über die religiösen Orden (§ 39) sei besonders hingewiesen. In der Darbietung und äußeren Anordnung des Stoffes vermeidet das Buch glücklich sowohl die bloße Nebeneinanderreihung von Punkten und Schlagwörtern, als auch zu langatmige Ausführungen. Die Sprache ist fließend und abwechslungsreich. 40 Bilder begleiten den Text. Zur Veranschaulichung der Baustile sind mit Vorliebe steiermärkische Kirchen herangezogen.

Wünschenswert wäre die Vermeidung von „derselbe", wenn nicht die Bedeutung „idem" vorliegt, ebenso die von „letzterer", damit nicht der Schüler im Religionslehrbuch lese, was der Lehrer des Deutschen verpönt. Der Bischof trägt beim Schlußteile der heiligen Messe die Handschuhe nicht (S. 30). Das neue Kirchenrechtsbuch heißt Codex, nicht Corpus iuris canonici (zu S. 63). Der Satz in der Lehre vom Opfer (S. 39): „Tatsächlich vollbrachte Christus durch seine Menschwerdung das wertvollste Opfer" bleibt trotz des folgenden Satzes zum mindesten leicht mißverständlich. Diese Bemerkungen seien gemacht für eine weitere Auflage, die dem trefflichen Buche sehr zu wünschen ist.

Linz-Urfahr. Dr Franz Lehner.

8) **Religions- und Moralpädagogik.** Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. Von Dr Josef Göttler, Professor der Pädagogik und Katechetik an der Universität München (XIII u. 204). Münster 1923, Aschendorff. G 2.70; geb. G 3.90.

Die Katechetik des Führers der katechetischen Bewegung Süddeutschlands muß das Interesse weiter Kreise wachrufen. Der Verfasser spricht zuerst vom Wesen und Ziel der Erziehung, dann vom Zögling und von den Organen der Erziehungsgewalt, vom Inhalt, Plan, Lehrverfahren und speziellen Methodik der religiös-sittlichen Unterweisung. Man wird nicht überrascht sein, wenn man den Verfasser oft eigene Bahnen wandeln sieht. Schon der Titel drückt es aus; die Trennung von Religion und Moral wirkt oft störend. Nicht beistimmen kann ich dem Verfasser, wenn er verlangt: den Anschauungsunterricht durch ein ganzes Jahr zu erteilen (105), den Sakramentskurs eventuell auf zwei Jahre auszudehnen (91, 145 ff.), die Bibel zwischen Darbietung und Vertiefung lesen zu lassen (118, 168); die kursorische Behandlung von Bibelabschnitten (119), das Lesen der Katechismusfrage vor der Anwendung (127), das Ausgehen von einer Anschauung bei wiederholter Durchnahme desselben Katechismus (127 und 129), Lehrstückform des Katechismus (131), als Firmalter 14. Lebensjahr (137) u. a. Die Musterkatechesen sind nicht in allem vorbildlich: sie sind oft zu viel Kunstkatechese; auch die Frageform ist mangelhaft, z. B.: „Was mußten sie recht?" u. s. w. frieren (158). Hat sich der Katechet ein sicheres Wissen in gründlicher Vorbildung erworben, wird ihm Göttlers Buch zur Fortbildung viel Gewinn bringen; in diesem Sinn — nicht aber als erstes Lehrbuch — sei es allen Katecheten bestens empfohlen.

Stift St. Florian. Prof. Dr Josef Hollnsteiner.

9) **Aus der Kindheit.** Erinnerungen. Von Johannes Laicus (W. J. Wolf). 8° (149). Saarlouis, Hausens Bücherei.

Dieses von der tiefen Weihe einer vergangenen frömmeren Zeit ganz durchströmte Büchlein enthält ein Kindesleben vom feierlichen Tage der Taufe bis zur ersten heiligen Kommunion. Und über allem leuchtet die hellste Sonne des Glaubens unserer Väter! Es reiht sich den vorgenannten Bändchen der trefflichen Hausen-Bücherei sehr würdig an.

Neustift. Pfarrer Binder.

Dank der Redaktion

für die Spenden zum Fond für Gratisexemplare der Quartalschrift.

Als nach der Ausgabe des IV. Heftes 1923 der Zusammenbruch der reichsdeutschen Mark seinen unaufhaltsamen Fortgang nahm und eine Reihe von Abonnenten uns mitteilte, daß sie infolge der trostlosen finanziellen Verhältnisse die Quartalschrift nicht mehr halten könnten, faßten wir den Entschluß, den Bezugspreis so niedrig als nur irgendwie möglich zu stellen, Freiexemplare nach Maßgabe unserer finanziellen Kräfte zu gewähren und an die vom Zusammenbruch der Valuta verschonten Abonnenten die Bitte um Spenden zu einem Fonds für Gratisexemplare an reichsdeutsche Abonnenten zu richten. Wir sprachen die Hoffnung aus, daß wir mit unserer Bitte um Spenden zugunsten eines Klerus, der im Kulturkampfe der ganzen Welt ein leuchtendes, unvergeßliches Beispiel gegeben hatte, keine Fehlbitte tun würden. Der Erfolg hat unsere Erwartung weit übertroffen. Gerührt von einer solchen Opferwilligkeit sprechen wir hiemit den edelmütigen Spendern aus tiefstem Herzen den wärmsten und aufrichtigsten Dank aus. Außerstande jede einzelne Spende anzuführen, geben wir im folgenden eine Uebersicht über die Beiträge aus den einzelnen Staaten. Aber eines besonders hochherzigen Spenders müssen wir im besonderen gedenken. Es ist der **hochwürdigste Bischof von Belleville in Amerika, Rt. Rev. Henry Althoff D. D.,** der uns eine Spende von 125 Dollar zugehen ließ. Dem hochwürdigsten Herrn sei auch an dieser Stelle der ehrfurchtsvollste Dank dargebracht.

Da auch der polnische Klerus von einem starken Rückgang der Valuta seines Landes betroffen wurde, so wurde die Sammlung auch zu seinen Gunsten veranstaltet.

Bis zum 27. März 1924 liefen an Spenden ein:

Aus Oesterreich	819	Spenden im Betrage von . .	19,013.600 ö. K
„ d. Tschechoslow.	176	„ „ „ „ . .	3118 c. K
„ Jugoslawien	64	„ „ „ „ . .	2044·2 Dinar.
„ Ungarn	15	„ „ „ „ . .	350.000 ung. K
„ Italien (Südtirol, Istrien)	64	„ „ „ „ . .	683 Lire.
„ Schweiz	52	„ „ „ „ . .	259 schwz. Fr.
„ Elsaß-Lothring.	35	„ „ „ „ . .	465 frz. Fr.
„ Luxemburg	26	„ „ „ „ . .	355 l. Fr.
„ Holland	1	„ „ „ „ . .	3·5 holl. fl.
„ Amerika	18	„ „ „ „ . .	250 Dollar.

Durch diese Spenden wurden wir instand gesetzt, sämtlichen Abonnenten Deutschlands und Polens, die aus finanzieller Not abbestellt hatten, Freiexemplare zu gewähren, bis jetzt 751. Der angesammelte Fond ermöglicht es uns aber, noch weitere 400 Gratisexemplare zu gewähren. Wir bitten darum jene Abonnenten in Deutschland und Polen, die Gratisbezug der Quartalschrift im Jahre 1924 wünschen, uns dies bekannt zu geben. Ebenso wären wir dankbar für Angabe von Priestern, denen ein Freiexemplar der Quartalschrift erwünscht wäre. Jenen Abonnenten, welche für ein zugesandtes Gratisexemplar einen Betrag eingezahlt haben, wird derselbe für 1925 gutgeschrieben.

Indem wir allen P. T. Spendern nochmals den heißesten Dank aussprechen, zeichnen wir mit dem Ausdrucke der ehrfurchtvollsten Hochachtung

Dr Leopold Kopler.
Dr W. Grosam.